

**TRANSCENDENTALNY
I NIETRASCENDENTALNY
SENS JEDNOŚCI**

Jan Kiełbasa

TRANSCENDENTALNY I NIETRASCENDENTALNY SENS JEDNOŚCI

w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Książka dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Filozofii

RECENZENT

dr hab. Jacek Widomski

PROJEKT OKŁADKI

Agnieszka Winciorek

© Copyright by Jan Kielbasa & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2011
All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3223-7



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 0506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Rozdział I: Antycypacje	11
1. Platon.....	12
2. Arystoteles	15
3. Dziedzictwo Platona.....	17
4. Neoplatonicy: Plotyn.....	19
5. Neoplatonicy: Proklos.....	22
6. Neoplatonicy: Pseudo-Dionizy Areopagita	23
7. <i>Księga o przyczynach</i>	25
8. Augustyn.....	27
9. Boecjusz	30
10. Dominik Gundisalvi i <i>De unitate</i>	32
11. Awicenna	35
12. Mojżesz Majmonides	38
Rozdział II: U początków refleksji nad transcendentálním sensem jedności, prawdy i dobra. <i>Summa de bono</i> Filipa Kanclerza.....	41
Rozdział III: Porządkowanie znaczeń jedności w <i>Summa fratris Alexandri</i>	45
Rozdział IV: Albert Wielki.....	51
1. Porządkowanie znaczeń jedności.....	51
2. Jedność transcendentálna a nadawanie formy.....	57
Rozdział V: Tomasz z Akwinu	65
1. Wywódenie transcendentáliów z bytu. Dodawanie realne a dodawanie pojęciowe.....	65
2. Krytyczny dialog z tradycją.....	69
3. Niezbędne uściślenia dotyczące relacji między jednością a wielością. Jedność transcendentálna a liczba	75
4. Czy jedność transcendentálna ma wyłącznie sens negatywny? Jedność jako doskonałość i czynnik doskonalący	78
Rozdział VI: Jedność i jej aporie w rozumieniu Sigera z Brabantu.....	81
Rozdział VII: Henryka z Gandawy dialektyka jedności i wielości	95
Rozdział VIII: Jedność transcendentálna a struktura bytu. Jedność formy i jedność istnienia według Idziego Rzymianina	105

Rozdział IX: Jedność, jednostka, jednostkowanie w ujęciu Gotfryda z Fontaines	111
Rozdział X: Bonawentura z Bagnoreggio: jedność transcendentalna, jedność w Bogu, jedność w świecie stworzonym	123
Rozdział XI: Odrębne stanowisko Piotra Olivi: w poszukiwaniu pozytywnego sensu jedności. Jedność a miara	133
Zakończenie	139
Bibliografia	141
Indeks osobowy	147
Indeks rzeczowy.....	149

WSTĘP

Studia nad transcendentальnym sensem jedności (i – odpowiednio – nad jej sensami nietranscendentальnymi), zwłaszcza związane z badaniem odległej epoki w dziejach filozofii (a taką niewątpliwie jest XIII stulecie – złoty wiek scholastyki, a zarazem archiwum myśli dawno przebrzmiałych, zapomnianych, „zdekonstruowanych”, tak martwych i niezrozumiałych jak łacina, w której je zapisano), można uznać za intelektualną ekstrawagancję, anachronizm, świadomą marginalizację. Autor nie obiecuje, że wystąpi tu z jakimiś rewolucyjnymi odkryciami, że dokona jakiegoś „modernizującego” przekładu starych problemów i starego dyskursu na któryś z powszechnie akceptowanych, a przynajmniej nieanachronicznych i zrozumiałych dyskursów filozofii współczesnej. Z szacunkiem spoglądając na tych, którzy trudzą się, by takiego dzieła dokonać i niemało w tej materii osiągnęli (na przykład w języku filozofii analitycznej formułując i po części rozwiązując dawne metafizyczne problemy), przyznaję, że przystępując do swojej pracy, stawiałem sobie inne cele. Powodowany własną ciekawością poznawczą i pasją badawczą, której przedmiotem od dawna jest myśl średniowieczna – w różnych fazach (od patrystyki do średniowiecza dojrzałego) i różnych przedmiotowych dziedzinach (od antropologii i etyki do podstaw metafizyki) – wyznaczyłem sobie skromniejsze zadanie: najpierw przeprowadzić na tyle wnikliwą i rozległą kwerendę źródłową, by móc wyrobić sobie w miarę obiektywny i rzetelny sąd na temat XIII-wiecznych koncepcji transcendentaliów, nie ograniczając się do tych stosunkowo nielicznych autorów, którzy zasłużenie cieszą się sławą największych myślicieli swojej epoki i najczęściej też są cytowani, a ich dokonania najczęściej są analizowane w literaturze przedmiotu.

Nie roszczę sobie pretensji do wykonania tego zadania w sposób, który wyczerpuje i zamyka całe zagadnienie, mam jednak nadzieję, że przedstawione tu rezultaty owych poszukiwań znacząco poszerzają zwyczajowo zakreślane pole badawcze, nie tylko dzięki włączeniu w nie myślicieli nadzwyczaj rzadko pod kątem problematyki transcendentaliów badanych (Gotfryd z Fontaines, Henryk z Gandawy, Idzi Rzymianin, Piotr Olivi, nawet Siger z Brabantu), ale również – w odniesieniu do autorów z „głównego nurtu” – takich jak Albert Wielki czy Bonawentura – dzięki uzupełnieniu materiału źródłowego wykorzystywanego do tej pory w rekonstrukcjach i analizie ich poglądów. Takie kompleksowe studium wydawało mi się potrzebne nie tylko dla zaspokojenia własnej ciekawości poznawczej: w sytuacji gdy znaczna część filozoficzno-teologicznego piśmiennictwa średniowiecznego wciąż czeka na pierwsze albo nowsze i ulepszone polskie przekłady (mimo wyraźnych postępów w ostatnich latach, co należy przyjąć z radością i nadzieją), elementarnym zadaniem

ludzi profesjonalnie zajmujących się badaniem tej epoki jest bodaj upowszechnianie – w granicach możliwości i własnych kompetencji – choćby okruszków wiedzy z tej dziedziny, przybliżanie ówczesnych autorów, dzieł, problemów, stylów myślenia, sposobów argumentowania, krótko mówiąc, tego wszystkiego, co Étienne Gilson nazwał przed laty „duchem filozofii średniowiecznej”. Może się bowiem okazać, że ta prehistoria filozofii skrywa nie tylko skamieliny i muzealne eksponaty, ale także żywą myśl myśliciela, z którym można nawiązać dialog, wejść w spór, szukać prawdy, i nawet scholastyczny żargon nie musi być w tym przeszkodą.

Przedmiotem tego studium nie jest jednak myśl średniowieczna jako taka, ani nawet średniowieczna teoria transcendentaliów *en bloc*. Właściwą treścią rozprawy jest porównanie i analiza transcendentalnego znaczenia jedności i jej sensów nietranscendentalnych w myśli XIII stulecia, i to na tle filozoficznej tradycji kształtującej przez wieki myślenie o jedności. W zbiorze pojęć transcendentalnych wyróżniamy zatem pojęcie transcendentalnej jedności i na nim koncentrujemy swoją uwagę, konfrontując je z takimi sposobami rozumienia i stosowania pojęcia jedności, które transcendentalnej kwalifikacji nie mają. Kwalifikacja ta jest tu rozumiana w zgodzie z tradycją średniowiecznej metafizyki, a zatem jej sens będzie odbiegać od nowożytnego i współczesnego transcendentalizmu, to znaczy zarówno od specyficznego, epistemologicznego rozumienia transcendentalności w filozofii Kanta, jak i od transcendentalności właściwej fenomenologii Husserlowskiej. Przez pojęcia transcendentalne w niniejszej pracy rozumieć się będzie te pojęcia, które w klasycznej metafizyce uznawano za ponadrodzajowe, transcendujące całą logiczną klasyfikację rodzajów i gatunków, tak trafnie ilustrowaną przez „drzewko Porfiriusza”. Pierwszym z tych pojęć jest pojęcie bytu, a pozostałe – zwłaszcza najpowszechniej taką kwalifikacją obdarzane pojęcia jedności, prawdy i dobra – są z niego wyprowadzone przez analizę różnych sposobów ujmowania czy po prostu myślenia bytu.

Taka analiza, której kilka przykładów pochodzących z wieku XIII włączyłem do tej pracy wraz ze szkicowym ich objaśnieniem, ujawnia pewne ogólne własności bytu (*passiones entis*), a raczej pewne jego podstawowe znaczeniowe odniesienia (*primae intentiones*), niewyrażone wprost w pojęciu bytu. Wspólnymi cechami takich ogólnych własności czy też znaczeniowych „intencji” bytu (nie bez powodu przez najważniejszych myślicieli tej epoki nazywanych raz *modi essendi*, a kiedy indziej *modi significandi*) miałyby być: powszechność, to znaczy bezwyjątkowe przysługiwanie każdemu bytowi, maksymalna ekstensja, rozumiana jako równozakresowość z bytem, konwertybilność, czyli w siebie nawzajem „obracalność” albo po prostu zamiennność (zgodnie z formułą: *ens et unum, ens et verum, ens et bonum, unum et verum... convertuntur*), analogiczność, czyli możliwość orzekania niejednoznacznego, ale nie dowolnie wieloznacznego, tożsamość co do realnego, przedmiotowego odniesienia (*idem secundum supposita*), a zarazem nietożsamość znaczeniowa, innymi słowy: różnica pojęciowa (*differentia ratione*). Wyliczone powyżej wspólne cechy są zarazem warunkami transcendentalności pojęć w klasycznej metafizyce, która za transcendentalia, czyli pojęcia spełniające powyższe warunki, uznaje naj-

częściej – poza bytem – jedność, prawdę i dobro (transcendentalny status piękna pozostaje sporny)¹.

Rozważania o statusie i znaczeniu transcendentaliów w ogóle, a w szczególności transcendentaliów innych niż jedność, są w niniejszej pracy raczej okazjonalne. Zasadniczym przedmiotem namysłu i uważnej, krytycznej analizy jest transcendentalna jedność, i to ujęta tak, jak jawi się w refleksji XIII-wiecznej. Pierwszorzędnym jej znaczeniem w owej epoce pozostaje to, na które dawno zwrócił uwagę Arystoteles: „jedność” to tyle co niepodzielenie, brak czy zaprzeczenie podziału (*indivisio*). Ściślej należałoby powiedzieć: to byt w sobie niepodzielony (*ens indivisum*) bądź – w bardziej rozbudowanej wersji – byt w sobie niepodzielony i oddzielony od innych (*ens indivisum et divisum ab aliis*). Na tę nieabstrakcyjną, w bytowym konkretnie ugruntowaną interpretację transcendentalnej jedności kładł szczególny nacisk Tomasz z Akwinu: jedność czy też jedno w transcendentalnym sensie to niepodzielenie czegoś konkretnego (zwłaszcza w znaczeniu: czegoś numerycznie jednego), niepodzielenie „wraz ze swoją substancją”. Zasadniczą sprawą w prowadzonej tu analizie będzie rozpoznanie sensu tego wewnętrznego niepodzielenia bytu.

Temu celowi służyć będą zarówno drobiazgowie studia i porównania przeprowadzane na bogatym materiale źródłowym (by oddać sprawiedliwość nie tylko dominującym interpretacjom, ale i bardziej osobliwym konceptom), jak i stawiane przy tej okazji autorskie hipotezy. W realizacji wyznaczonego celu pomogą też rozważania dotyczące tego, co dla myślicieli z XIII wieku znaczy być jednym: jednym w sobie niepodzielnym, ale też jednym numerycznie, bo wyodrębnionym, ujednostkowionym, „oddzielnym od innych”. Ten wątek będzie wymagał zbadania relacji między jednością (w różnych, niekoniecznie transcendentalnych sensach) a wielością (również wieloznacznie rozumianą) i objęcia analizą pokrewnych pytań o stosunek między jednością a liczbą czy jednością a miarą. Obfity materiał źródłowy przybliżający rozumienie, a może i rozwiązanie licznych powstających w tym zakresie kontrowersji przynosi też pewne sugestie co do nietranscendentalnego sensu jedności. Niektórzy spośród wybitniejszych badanych w pracy autorów (na przykład Tomasz z Akwinu) wyraźnie wskazują na tak zwaną jedność matematyczną, czyli kategorialną (bo należącą z pewnością do kategorii ilości) – utożsamianą z zasadą i miarą liczby – jako dobry przykład jedności niekonwertibilnej z bytem, a zatem nietranscendentalnej. Są jednak i tacy myśliciele (i to zarówno bliscy Tomaszowi, tak jak jego mentor Albert Wielki, jak i będący jego adwersarzami, tak jak Siger z Brabantu), którzy nie mają specjalnych trudności z uznaniem, że jedność jako zasada i miara liczby jest zarazem jednością transcendentalną. Wnioski płynące z analizy materiału źródłowego będą

¹ W dziejach klasycznej metafizyki wartym uwagi wyjątkiem w sposobie rozumienia transcendentaliów jest stanowisko Duns Szkota, który uwzględnił, co prawda, tradycyjny zestaw transcendentaliów w tradycyjnym rozumieniu, ale proponował równocześnie alternatywną listę transcendentaliów zwanych dyzjunktywnymi, które nie w pojedynkę, ale dopiero w parach tworzących pojęciowe opozycje były równozakresowe z bytem. Skoro jednak koncepcja Duns Szkota należy już do początków XIV wieku, wychodzi zatem minimalnie poza zakres przedmiotowy tej pracy, wspominam o niej tylko okazjonalnie, trzymając się zasadniczo podanej wyżej charakterystyki transcendentalności.

więc w tej sprawie niejednoznaczne, a granica między transcendentalnym sensem jedności a sensem nietranscendentalnym – nieostra.

W tej sytuacji pomocne jest ponowne odwołanie się do badań dotyczących sensu wewnętrznego niepodzielenia bytu jako wyznacznika transcendentalnej jedności. Pomocne są również próby ustalenia, czy sens transcendentalnej jedności musi być wyłącznie negatywny (*indivisio* w sensie negacji podziału), czy jej dominującym rysem musi być zaprzeczanie (by niczego nie „dodawać” realnie do bytu), zwłaszcza wobec utrzymującej się przez całe wieki tendencji do traktowania jej jako doskonałości czy też czynnika doskonalącego. Zgodnie z mocną autorską tezą, wyprowadzoną z interpretacji XIII-wiecznych i dawniejszych tekstów źródłowych, i konsekwentnie podtrzymywaną, jedność jest kwalifikacją aksjologicznie nieobojętną, jest własnością noszącą i nadającą wartość, a mówiąc językiem scholastyki – jest *perfectio* i *perfectivum*. Spośród wielu autorów nadających transcendentalnej jedności tę aksjologiczną czy też perfekcjonistyczną interpretację wypada wymienić Bonawenturę, który szczególnie mocno wiąże takie rozumienie jedności z symboliczną, zabsolutyzowaną jednością w Bogu.

Piotr Olivi, ale też Bonawentura i Tomasz z Akwinu będą szczególnie cenną inspiracją w poszukiwaniu pozytywnego sensu jedności transcendentalnej. Byt niepodzielony w sobie tylko formalnie charakteryzowany jest w sposób negatywny, faktycznie jego „niepodzielenie” jest afirmacją bytowości – istnienia przeciw możliwości nieistnienia, bycia sobą przeciw możliwości bycia nie sobą, lecz czymś innym. Tak zinterpretowane niepodzielenie bytu wskazuje też na możliwość pozytywnej wykładni jedności transcendentalnej jako nie tyle braku podziału, ile jako jednego istotowego określenia za sprawą jednej tylko dla każdego bytu formy, i jednego tylko aktu istnienia dopełniającego i w pełni rozwijającego wszystkie potencjalności istoty.

I jeszcze słowo wyjaśnienia w związku z przeprowadzaniem analizy XIII-wiecznych sposobów rozumienia sensu jedności na tle filozoficznej tradycji: w miarę lektury stanie się jasne, jak bardzo średniowieczni myśliciele są od tej tradycji zależni, jak wiele utartych sposobów stawiania i rozwiązywania problemów jej zawdzięczają, jak bardzo swoje oryginalne koncepcje formułują w dialogu z myślą Platona, Arystotelesa, Augustyna, Boecjusza czy Awicenny. Myślę, że ujawnia się to w każdym rozdziale, w każdym porządkowaniu znaczeń jedności, nie tylko w otwierających pracę „Antycypacjach”.

Rozdział I

ANTYCYPACJE

Myślenie o jedności – czyniące jawny użytek z tego pojęcia albo *implicite* je zakładające, wynoszące ją ponad wszystko, czyniące ją początkiem, podstawą, a nawet całą treścią tego, co istnieje, lub przypisujące jej skromniejszą pozycję i rolę w bardziej „zrównoważonym” systemie – nawiedza i naznacza dzieje filozofii od zawsze. Od pierwszych prób szukania odpowiedzi na pytanie o *arche* umysł człowieka trafia na jedność, a ściślej na coś jednego (w przypadku koncepcji jednoczynnikowych) lub w jedną kombinację połączonych (w przypadku koncepcji wieloczynnikowych), czyli coś, co byłoby pierwsze i zasadnicze zarówno w samej strukturze rzeczywistości, jak i w ludzkich próbach jej wyjaśnienia. Nie trzeba było liczyć, by myśleć jedność: zanim się pomyślało, ile czegoś jest, już myślało się coś, jakieś jedno – właśnie to, a nie co innego.

Jedność jest myślana od zawsze, ale prawie nigdy nie jest myślana w izolacji, nawet wtedy, kiedy zdaje się samowystarczalna i wyczerpuje uniwersum: jest jednością ponad wielością, przeciw wielości albo w wielości zawartą, wielość konstytuującą. Jest myślana, bo jest wielość (a nawet jest myślana właśnie po to, by była wielość), albo dlatego, że wielości być nie może (a nawet właśnie po to, by wielości nie było). W dialektycznej grze z wielością jedność ma wielość wyjaśnić, usprawiedliwić albo właśnie przewyciężyć i unieważnić. Dlatego dzieje filozofii oscylują między radykalnym monizmem a równie radykalnym pluralizmem, nigdy – jak można sądzić – ostatecznie się nie przechylając na szalę jednego z tych ekstremów.

W dawniejszej tradycji filozoficznej znajdziemy niemal wszystkie tropy, którymi podążało XIII-wieczne myślenie o jedności: jedność podniesioną do rangi Absolutu, jedność jako początek i kres procesu bytowych transformacji, jedność towarzyszącą nieodmiennie każdemu bytowi, jedność jako brak albo zaprzeczenie wielości, jedność jako wielości początek i jej zasadę, jedność jako miarę. Oczywiście, przywołując świadectwo tradycji filozoficznej, należałoby wspomnieć o jej najstarszych przykładach. Dla problematyki jedności takie prawdziwe filozoficzne *initia* stanowić będą z jednej strony spekulacje pitagorejskie zamykające całą rzeczywistość w system dziesięciu opozycji i do nich sprowadzające jej objaśnianie; jedną z tych opozycyjnych par jest bowiem jedność współ z wielością (a raczej: jedno i wiele). Z drugiej strony – stanowcze rozstrzygnięcia narzucone przez zniewalającą dedukcję Parmenidesa, wychodzącą od pamiętnego aksjomatu: „jest i nie może nie być”. To,

co jest i nie może nie być – istniejące – po wyprowadzeniu wszystkich konsekwencji z przyjętych przesłanek okazuje się z konieczności czymś jednym i jednorodnym (jednym zarówno w znaczeniu jedyności, wyłączności, jak i w znaczeniu niezłożoności, wewnętrznego niepodzielenia i nieodróżnicowania), czyniąc wielość i różnicę zwykłą iluzją śmiertelników.

Pamiętając o pitagorejskich i eleackich korzeniach późniejszego (także średnio-wiecznego) myślenia o jedności, uważny przegląd antycypacji problematyki jedności transcendentalnej – antycypacji, które wprost lub pośrednio wpłynęły na koncepcje formułowane w XIII wieku, a przynajmniej tworzyły dla nich dogodny grunt – zaczynamy od Platona, tak by śledząc jego myśl i jego dziedzictwo równoległe do myśli i dziedzictwa Arystotelesa, w naturalny sposób dojść do analizy stanowisk tych myślicieli, których poglądy w dużym stopniu wynikały ze sposobu recepcji głównie tych dwóch tradycji, formowały się pod ich wpływem i w krytycznym z nimi dialogu.

1. Platon

W myśli Platona jedność jest rozumiana jako osobna idea, ale też jako formalna właściwość każdej idei – „jednopostaciowość” (*monoeides*), w odróżnieniu od tego, co „wielopostaciowe” (*polyeides*) albo „bezpostaciowe” (*aneides*)¹. Wspomniana „jednopostaciowość” traktowana jest jako formalna tożsamość i zupełność albo doskonałość, to jest skończona, całkowita, wyczerpująca, niezmienna i bezwzględna realizacja treści pojęcia – własność nosząca i nadająca wartość.

Jako osobna idea jedność pojawia się choćby w dialogu *Fedon* (101 C): to, co pojedyncze, musi uczestniczyć w jedności, czyli właściwej sobie istocie czy też idei. Jedność ma wówczas taki sam idealny status jak dwoistość, wielkość, piękno czy dobro. Oznacza to, że jedność jest tym, co w swej istocie poznaniu umysłowemu tylko dostępne, uchwytnie wyłącznie w „drugim żeglowaniu”, ale zarazem uobecnia się mniej czy bardziej i jest naśladowane w każdej przybliżonej empirycznej realizacji; jedność jest tedy idealnym wzorem, modelem (*paradeigma*, *archetypon*) dla wszelkiej jednostkowości.

Jedność jako formalna tożsamość i zupełność, całkowita, niezmienna i bezwzględna realizacja treści pojęcia, czyli formalna właściwość każdej idei – jej „jednopostaciowość” – również dostępna jest wyłącznie poznaniu umysłowemu. Tylko to, co doskonale i w całej pełni istnieje (*panteles on*) – jako jedno i tożsame – jest zarazem doskonale i w całej pełni poznawalne (*panteles gnoston*). To, co uwikłane w cielesność, jawi się zawsze jako wielopostaciowe, jako „wiele rzeczy” (*polla phainesthai* – *polla kala*, *polla dikaia* etc.), ze wszystkimi tego konsekwencjami: zmiennością, relatywnością, niezupełnością itp. W rezultacie to, co nie ma cechy jednopostaciowości, może być tylko mniemane (*doxaston*), to znaczy można mieć

¹ Por. Platon, *Fedon*, 78 D, 80 B–C; polski przekład: *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995, s. 131, 134.

o tym mniej czy bardziej prawdopodobną opinię (*doxa*), ale nie można mieć rzetelnej wiedzy (*episteme*)².

Jedność u Platona to nie tylko osobna idea albo formalna właściwość każdej idei, czyli jednopostaciowość. W późniejszym dialogu *Sofista* jedność zdaje się równoważnikiem bytu – „wszystkim, co istnieje”³. Trzeba jednak zastanowić się nad tym, czy tę transcendentálną równoważność jedności i bytu można utrzymać wtedy, kiedy przyjmie się zarazem – jak w *Sofiscie* – iż jedność to tyle, co bezwzględna niepodzielność⁴. Sam Platon zgłasza co do tego wątpliwość, ujawniając następującą aporię: albo jedność szeroko rozumiana, znacząca tyle, co złożona całość, zbiór wszystkich rzeczy – jeden, ale podzielny na wiele części czy też elementów składowych, albo jedność w znaczeniu wąskim – niepodzielność, wykluczająca jakąkolwiek „domieszkę” wielości, jakiekolwiek wewnętrzne zróżnicowanie⁵.

Wątpliwości i aporie związane z jednością i jej odniesieniem do wielości wypełniają cały niemal dialog, którego tytułowym bohaterem i intelektualnym patronem jest Parmenides. Rozmowa Sokratesa z mistrzem z Elei i jego uczniem, Zenonem, rozpięta jest między pozytywną tezą, „że Jednem jest wszystko”⁶, a poniekąd dopełniającą ją negatywną tezą głoszącą, „że jeśli Jednego nie ma, to nic nie ma”⁷. Oba te mocne twierdzenia zaopatrzone w kwantyfikator ogólny, które mogłyby stanowić fundament jakiejś „ontologii jedności” albo henologii, wyznaczają obszar błyskotliwej filozoficznej dysputy, pełnej paradoksów i intelektualnych „zwrotów akcji”, śmiałych hipotez i pedantycznych polemik, unieważniającej wszelkie jednostronne koncepty i demonstracyjnie niekonkluzywnej⁸. Nadzwyczaj inspirujące mogłoby być rozważenie na serio, czy w ogóle i ewentualnie pod jakimi warunkami coś może być bezwzględnie jedno, czy też taka bezwzględna jedność istnieć nie może, bo zawsze będzie naznaczona jakąś postacią różnicy i mnogości i nieuchronnie, choć niepostrzeżenie, będzie się przedzierać w wielość, i nawet słowa będą kłamać myślom⁹. Warte rozważenia byłoby z kolei również to, czy wielość jest tak mocno

² Por. Platon, *Państwo*, 476 A–480 A; *Fedon*, 78 D, 80 B, 83 E; *Uczta*, 211 B; *Fileb*, 15 A–16 D.

³ Por. Platon, *Sofista* 244 B–245 D; polski przekład: *Sofista. Polityk*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1956, s. 55–58.

⁴ Por. tamże, 245 A; polski przekład: s. 57.

⁵ Por. tamże, 244 B–245 D.

⁶ Por. Platon, *Parmenides*, 128 A; polski przekład: *Parmenides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1961, s. 22.

⁷ Por. tamże, 166 C; polski przekład: s. 111.

⁸ Oczywiście *Parmenides* to nie jedyny dialog Platona, który nie kończy się jakąś rozstrzygającą konkluzją. Jednak bodaj nigdzie indziej Platon nie posunął się do takiej prowokacji, by przedmiot dysputy tak jawnie unieważnić. Wystarczy przypomnieć ostatnie słowa dialogu: „...bodaj czy tam Jedno istnieje, czy nie istnieje, to ono i te inne rzeczy, i w stosunku do siebie samych, i w stosunku do siebie nawzajem, wszystkie na wszelki sposób istnieją i nie istnieją, i wydają się i nie wydają się. – Święta prawda”. Zob. *Parmenides*, 166 C; polski przekład: s. 111.

⁹ We wspomnianym dialogu Platon nieraz odwołuje się do konwencji semantycznych, by wydobyć na jaw paradoksy związane z dialektyką jedności i wielości i już na gruncie języka kwestionować mocne tezy ontologiczne. Tak jest, na przykład, w przypadku badania sensu wyrażenia „Jedno istniejące” czy po prostu „Jedno istnieje”: z odrębnego sensu wyrazów „jedno” i „istnieje” już miałyby wynikać, że jedno jest nie-jedno, bo jedno istniejące byłoby złożoną całością, której częściami są jedno i istnienie. Gdyby zaś głębiej się nad tym zastanowić, to okazałoby się, że „jedno istniejące” jest nieograniczonym mnóstwem,

warunkowana bytowo i logicznie przez jedność, że bez niej nie może ani istnieć, ani być pomyślana o powściągliwości w odwoływaniu się do tego fragmentu Platońskiego dziedzictwa skłania jednak podejrzenie, że autor *Parmenidesa* jedność i wielość, a więc fundamentalną problematykę ontologiczną (a niechby tylko logiczną i lingwistyczną), przywołuje jedynie na próbę, jako dobry materiał na popisowe zastosowanie metody dialektycznej (a może też jako sposobność do ostrzeżenia przed jej nadużywaniem). Należy wziąć pod uwagę również to, że w średniowiecznych koncepcjach jedności transcendentalnej nie można wypatrzeć śladów jakiegoś choćby pośredniego oddziaływania wspomnianego dialogu¹⁰.

Z kolei w dialogu *Fileb* jedność zdaje się w swym znaczeniu zbliżać do wymierności, liczbowej określoności albo wprost granicy (*peras*)¹¹. Również w tym ujęciu jedność nie jest równozakresowa z bytem, jako że za pośrednictwem liczby jest granicą dla tego, co bezgraniczne, jest miarą dla tego, co bezmierne, liczbowym określeniem dla tego, co jako nieokreślona wielość jest liczbie niepodporządkowane. W rezultacie byt jako całość jest nie tyle samą jednością, ile kombinacją jedności i wielości, miary i bezmiaru, ograniczającego i bezgranicznego. Zamiast czystej i bezwzględnej jedności Platon proponuje tu raczej jedność w różnorodności albo – mówiąc językiem Hegla – pojeđnaną wielość¹². Ma to zresztą swoje praktyczne konsekwencje w postaci dość zaskakującego (jak na intelektualistyczną tradycję sokratejsko-platońską) rozstrzygnięcia sporu o najwyższe miejsce w hierarchii dostępnych dla człowieka dóbr. W swoistym „rankingu” dóbr, przedstawionym przez Platona w *Filebie*, najwyższej pozycji nie przyznaje się czystej racjonalności, samemu rozumowi i jego czynnościom, całkowicie jednorodnemu, badawczemu czy też kontemplatywnemu sposobowi życia. Oczywiście takiej pozycji nie przyznaje się również skrajnie przeciwnej propozycji, to znaczy samej *hedone*, jej wielorakim przejawom i różnym odmianom postawy hedonistycznej (takiego wyboru chyba zresztą nikt by się po Platonie nie spodziewał). Najwyższym dobrem ostatecznie okazuje się nie to, co bezwzględnie jedno i jednorodne, i nie to, co jest nieokreśloną wielością, ale właśnie to, co proporcjonalnie i roztropnie z takich skrajności złożone, „pojeđnana wielość” – życie mieszane (*bios meiktos*)¹³.

Pozostaje jednak w mocy teza, iż na gruncie filozofii Platona jedność – rozumiana jako jednopostaciowość w podanym wcześniej sensie – jest nie tyle neutralną, opisową charakterystyką idei, ile własnością noszącą i nadającą wartość, jako że przesądza o tym, że doskonałe – w całej pełni – istnieje i doskonale – w całej pełni – jest poznawalne tylko to, co ją posiada. Nawet na gruncie Platońskiej kosmologii, traktującej o świecie, który jest obrazem innego, niewidzialnego świata, i który istnieje w czasie

że „tego Jednego, rozkawałkowanego przez istnienie, jest mnóstwo”. Por. *Parmenides*, 142 B–144 E; polski przekład: s. 52–59.

¹⁰ Inaczej niż w przypadku neoplatoników takich jak Plotyn czy Proklos, u których można odnaleźć wyraźne ślady aporii dyskutowanych w *Parmenidesie*. Proklos napisał zresztą osobny komentarz do tego dialogu.

¹¹ Por. Platon, *Fileb*, 16 CE, 17 E–18 B; polski przekład: *Fileb*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991, s. 18, 20.

¹² Por. tamże, 14 C–18 B; polski przekład: s. 15–20.

¹³ Por. tamże, 60 C–61 C; polski przekład: s. 82–83.

– w tym ruchomym obrazie właściwej ideom wieczności, czymś „największym, najlepszym, najpiękniejszym i najdoskonalszym” jest „niebo jedno i jednorodne”, jak rzecz Platon w ostatnim zdaniu dialogu *Timajos*¹⁴.

2. Arystoteles

Arystoteles kilkakrotnie podejmował w swoich dziełach problem jedności. W czwartej księdze *Metafizyki* formułuje radykalne twierdzenie, zgodnie z którym byt i jedno są w istocie tym samym, stanowią jedną naturę (*to on kai to hen tauton kai mia physis*), choć różnią się pojęciowo (*logoi*)¹⁵. Dlatego tyle jest rodzajów jedności, ile jest rodzajów bytu, tyle samo jest znaczeń i sposobów orzekania (*kategoriai*) jedności i bytu¹⁶. Zgodnie zatem z logiką wywodów Arystotelesa, jedność – podobnie jak byt – może zostać poddana kategoryzacji na dziesięć sposobów. *Explicite* Stagiryta wymienia trzy kategorie jedności: jedność substancjalną, czyli tożsamość; jedność jakościową, czyli podobieństwo; i jedność ilościową, czyli równość¹⁷. Wszystkie te kategorie jedności są charakteryzowane wraz z ich przeciwieństwami, czyli odpowiednio skategoryzowanymi postaciami wielości (odrębność, niepodobieństwo, nierówność).

W piątej księdze *Metafizyki* Arystoteles podaje już niekategorialną charakterystykę jedności, zaczynając od fundamentalnego odróżnienia jedności samej w sobie, w sensie właściwym (*kath'auto*), od jedności w sensie przypadłościowym (*kata symbebekos*)¹⁸. Jedno w sensie właściwym to przede wszystkim to, co ciągle (*syneches*)¹⁹. W większym stopniu czymś jednym jest to, co ciągle z natury (*physei*), niż to, co ciąglem uczynione za sprawą ludzkiego działania, ludzkiej sztuki (*technēi*). W szczególności ciągle jest to, w czym urzeczywistnia się jeden w istocie ruch (*kinesis mia kath'auto*), niepodzielony w porządku czasu (*adiairetos kata chronon*).

Jednak jednością w sensie właściwym jest także to, co jest jednym podłożem – nieróżnicowanym, niepodzielonym od strony formy (*eidei adiaphoron; adiaireton kata to eidos*)²⁰. Zresztą ogólnie wszystko to, co nie podlega podziałowi (*me echei diairesin*), nazywane jest czymś jednym. Równie ogólna wydaje się formuła głosząca, że czymś jednym nazywa się to, co sprawia coś jednego (*poiein hen*), doznaje czegoś jednego (*paschein hen*), zawiera w sobie coś jednego (*echein hen*) albo jest w stosun-

¹⁴ Por. Platon, *Timajos*, 92 C; polski przekład: *Timajos. Kritias albo Atlantyk*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 128.

¹⁵ Por. *Metafizyka* IV, 2 (1003 b 23–24); polski przekład: *Metafizyka*, t. 1, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996, s. 154.

¹⁶ Por. tamże, IV, 2 (1003 b 32–35): *ouden heteron to hen para to on. (...) hosa per tou henos eide, tosauta kai tou ontos*; polski przekład: s. 154–155. Por. także: *Metafizyka* X, 2, (1054 a 13–14): *tauto semainei pos to hen kai to on*; polski przekład: *Metafizyka*, t. 2, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996, s. 92.

¹⁷ Por. tamże, X, 3 (1054 a 30–b 13); polski przekład: s. 93–95.

¹⁸ Por. tamże, V, 6 (1015 b 17); polski przekład: t. 1, s. 234.

¹⁹ Por. tamże, 1016 a 1–10; polski przekład: s. 236.

²⁰ Por. tamże, 1016 a 19–20; polski przekład: s. 237.

ku do czegoś jednego (*pros ti einai hen*)²¹. Bardziej precyzyjne i stanowcze jest twierdzenie Stagiryty, zgodnie z którym jednością w znaczeniu najpierwszym, najbardziej zasadniczym, jest to, co jest czymś jednym jako substancja (*he ousia mia*). Wtedy jest czymś jednym w aspekcie ciągłości (*synecheiai*) bądź w aspekcie formy (*eidei*), bądź w aspekcie definicji (*logoi*); stanowi wówczas jedność jako konkretna jednostka (*tode ti*), a także jako zamknięta całość (*holon*)²².

W tej samej księdze Arystoteles wskazuje na cztery możliwe sensy jedności, uporządkowane wedle kryterium jej „mocy” czy też „natężenia” (od najmocniejszej jej postaci do najsłabszej)²³. W takim ujęciu pierwsza w kolejności, bo najmocniejsza, jest jedność numeryczna (*kat'arithmon*), czyli jedność bytu z racji tożsamości jego tworzywa, jego materii (*hyle mia*). Nieco słabszym jej typem jest jedność gatunkowa (*kat'eidos*), czyli jedność na mocy identycznej definicji (*logos eis*). W dalszej kolejności wspomina się o jedności rodzajowej (*kata genos*), czyli jedności na mocy tej samej ogólnej postaci orzekania (*to auto schema tes kategorias*). Wreszcie najsłabszym typem jedności jest jedność analogii (*kat'analogian*), czyli jedność na mocy podobieństwa czy odpowiedniości relacji między rzeczami.

Po części tylko z typologią jedności podaną w *Metafizyce* współbrzmie rozważanie poświęcone kontrowersjom związanym z jednością, przedstawione przez Arystotelesa w pierwszej księdze *Fizyki*. W tym wypadku, w odpowiedzi na pytanie, czy byt jest jednością (zwłaszcza w rozumieniu eleatów), sprawdza się hipotezy, zgodnie z którymi jednością nazywa się albo nieprzerwaną ciągłość (*to syneches*), albo to, co niepodzielne (*to adiaireton*), albo to, co ma tę samą definicję (*ho logos ho autos*), a zatem jest identyczne co do istoty²⁴. Najbardziej dla tych rozważań charakterystyczne jest jednak uznanie, iż jedności w żadnym z tych znaczeń nie można uznać za równoważną z bytem, jeśli traktować ją jako coś absolutnego, to znaczy całkowicie nieodróżnicowanego, niedopuszczającego wielości²⁵. Wydaje się, że rozwiązaniem trudności (w duchu ontologicznego pluralizmu) jest przyjęcie, iż jedność i wielość nie muszą być w relacji przeciwieństwa (*ouk endechomenon*), pod warunkiem że będzie się odróżniać jedność potencjalną (*to hen dynamei*) i jedność urzeczywistnioną (*to hen entelecheiai*)²⁶. Wtedy to, co urzeczywistnione jako wielość, może być pojmowane jako to, co w możliwości pozostaje czymś jednym.

Wielki wpływ na średniowieczne myślenie o jedności, zwłaszcza zaś na odróżnianie jedności transcendentalnej i nietranscendentalnej, miała wypowiedziana w piątej księdze *Metafizyki* teza, że to, co jest czymś jednym, jest zasadą liczenia (*arche arithmou*) i pierwszą miarą (*proton metron*) liczby²⁷. Podobnie w dziesiątej księdze tego dzieła Arystoteles twierdzi, że być jednym znaczy to samo, co być miarą czegoś (*ti metron*), przede wszystkim miarą ilości (*metron tou posou*), a następnie miarą

²¹ Por. tamże, 1016 b 7–8; polski przekład: s. 240.

²² Por. tamże, 1016 b 9–17; polski przekład: s. 240–241.

²³ Por. tamże, 1016 b 31–1017 a 3; polski przekład: s. 242–243.

²⁴ Por. *Fizyka*, I, 2 (185 b 7–8); polski przekład: *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 7.

²⁵ Por. tamże, I, 2–3 (185 a–187 a); polski przekład: s. 6–13.

²⁶ Por. tamże, I, 2 (186 a 1–3); polski przekład: s. 8.

²⁷ Por. *Metafizyka*, V, 6 (1016 b 18–20); polski przekład: *Metafizyka*, t. 1, dz. cyt., s. 241.

jakości (*metron tou poiou*)²⁸. Z porządku ilości jedność jako miara przenoszona jest na wszystko inne²⁹. Interesujący w tym przeniesieniu jest zwłaszcza wątek epistemologiczny: w każdej dziedzinie za miarę uważa się to, przez co najpierw poznaje się daną rzecz, a czymś takim jest zawsze coś jednego. Taka jest geneza matematycznego rozumienia jedności jako jednostki obliczeniowej – jedynek (*monada*), której przeciwstawia się wielość matematyczna jako liczba będąca zbiorem jedynek (*ho arithmos – plethos monadon*)³⁰. Liczba jest wielokrotnością i składa się z jednostek, które są dla niej miarą, same jednak liczbą (liczebnością) nie są; dlatego liczba jako wiele (*polla*) przeciwstawna jest jednemu (*to antikeimenon toi heni*)³¹. Jedno i wiele w liczbach są sobie przeciwstawne, nie są jednak przeciwieństwami (*enantion*), lecz pozostają w relacji (*ta pros ti*) jako miara i to, co mierzone (*antikeitai to hen kai ta polla ta en arithmois hos metron metretoi*)³². Liczba bowiem jest wielością mierzoną jednym czy też jedyneką (*esti gar arithmos plethos heni metreton*)³³. Jedność w tym sensie nie jest transcendentálna czy ponadkategorialna. Przeciwnie, jeśli jest miarą liczby czy ilości, to do tejże właśnie kategorii ilości będzie należeć, bo to, co mierzone, i miara są zawsze tego samego rodzaju (*syngenes to metron*)³⁴. U Arystotelesa należy zatem szukać inspiracji również dla myślenia o jedności kategorialnej – jedności jako zasady czy też miary liczenia. Przeciwnie, jeśli jest miarą wielości nie jak to, co niepodzielne i nieodróżnicowane, temu, co podzielne i wewnętrznie zróżnicowane, lecz jak to, co pojedyncze – temu, co wielokrotne, jak jednostka – zbiorowi z takich jednostek złożonemu.

3. Dziedzictwo Platona

Tropem wskazanym przez Platona pójdą ci neoplatonicy, którzy w dosłownym sensie zabsolutyzują jedność – uczynią ją Absolutem albo najmniej niewłaściwym imieniem Absolutu. Nadają oni jedności – a raczej Jedni bądź Jednu – mistycyzującą, quasi-religijną wykładnię, i to niezależnie od tego, czy są reprezentantami neoplatonizmu chrześcijańskiego (Pseudo-Dionizy Areopagita), czy niechrześcijańskiego

²⁸ Por. tamże, X, 1 (1053 b 4–6); polski przekład: *Metafizyka*, t. 2, dz. cyt., s. 87–88.

²⁹ Por. tamże, 1052 b 19–20; polski przekład: s. 82. Interesujący we wspomnianym przeniesieniu jest zwłaszcza wątek epistemologiczny: nie tylko w zakresie ilości, ale także w każdej innej dziedzinie, za miarę uważa się to, przez co najpierw poznaje się daną rzecz (*en tois allois legetai metron te hoi hekaston protoi gignosketai*); czymś takim jest zawsze coś jednego (*metron hekastou hen*). Por. tamże, 1052 b 25–27; polski przekład: s. 83. Podobnie w piątej księdze *Metafizyki*: to, przez co poznaje się najpierw każdy rodzaj rzeczy, jest pierwszą jego miarą. Zasadą poznania jakiegokolwiek rodzaju rzeczy jest zatem zawsze coś jednego (*arche tou gnostou peri hekaston to hen*). Por. tamże, V, 6 (1016 b 19–20); polski przekład: *Metafizyka*, t. 1, dz. cyt., s. 241.

³⁰ Por. tamże, 1053 a 31; polski przekład: *Metafizyka*, t. 2, dz. cyt., s. 86.

³¹ Por. tamże, X, 6 (1056 b 24); polski przekład: s. 110.

³² Por. tamże, 1056 b 33–34; polski przekład: s. 111.

³³ Por. tamże, 1057 a 4; polski przekład: s. 111–112.

³⁴ Por. tamże, X, 1 (1053 a 25); polski przekład: s. 86.

(Plotyn, Proklos). Paradoksalnie dokonuje się to jednak za cenę zwielokrotnienia tego, co miało być bezwzględnie Jedno (*to hen*). Pozornie przynajmniej prosta Platońska wykładnia jedności jako jednopostaciowości musi zostać wysubtelniona, musi uwzględniać rozmaite komplikacje. Konieczne okaże się wyodrębnienie ze zbioru bytów jednopostaciowych (idei) boskiego Jedna – pierwszej, czystej, modelowej jedności, jedności nad jednościami (która – warto dodać – jest również jednością ponad bytami: *epekeina ton onton, epekeina tes ousias*).

Ta absolutna jedność, nieunikłana w żadne relacje, okazuje się tak jedna, że w gruncie rzeczy samotna, transcendentna wobec całego porządku bytowego i wobec jedności pośrednich, bo zrelatywizowanych do jakichś aspektów i zawdzięczających swój status partycypacji w jedności źródłowej. Okazuje się również tak jedna, że w ogóle niepoznawalna i niewyraźna, skoro bycie przedmiotem poznania i wypowiedzenia musiałyby oznaczać wejście w jakąś degradującą i relatywizującą relację. Być może to zabsolutyzowane Jedno wolno nazwać Bogiem (dla jednych – jedynym, dla innych – najwyższym), być może można w nim dostrzec jakąś wartość ekstatyczną, skoro nie może już być nośnikiem wartości jako coś doskonale poznawalnego, stanowiącego przedmiot wiedzy, a nie mniemania. Wszelkie nazywanie czy wartościowanie tak rozumianego Jedna powinno się jednak dokonywać raczej metodą apofatyczną, a zatem przez zaprzeczanie. Neoplatońskie Jedno nie jest tym czy tamtym, nie jest takie czy inne. Nie jest żadnym ze znanych nam doświadczalnie albo dających się pomyśleć bytów, nie jest żadną ze znanych nam jedności ani żadną z dostępnych nam wartości. Jest raczej nie-bytem, nie-jednością, nie-wartością. Trudno sobie wyobrazić, jak ta jedność będąca zarazem nie-jednością miałaby być własnością noszącą i nadającą wartość, nawet gdyby uznać ją za jakąś nadwartość, wartość nad wartościami. Sam Platon aluzyjnie wypowiada domniemanie, że symbolika boskiego imienia (Apollon) ma związek z Jednym jako zaprzeczeniem wszelkiej wielości³⁵. Plotyn już *explicite* odwołuje się do symbolicznej wykładni imienia Apollon jako negacji („Nie-wielon”)³⁶. Można to potraktować jako potwierdzenie zasadniczo negatywnego rozumienia czystej jedności na gruncie filozofii, która z jedności uczyniła Absolut.

Do tak zinterpretowanego dziedzictwa po Platonie można zaliczyć także relacjonowane przez Makrobiusza neopitagorejskie i neoplatońskie spekulacje na temat liczb i ich symboliki w ogóle, a szczególnie – jedności. U schyłku starożytności sporządzony przez Makrobiusza komentarz do *Snu Scypiona* – znanego, choć nie w pełni zachowanego tekstu Cyserona – przynosi wiele wątków będących głównie wariacjami na tematy zaczerpnięte z Platońskiego *Timajosa*, ale właśnie w neoplatońskim, mistycyzującym rozwinięciu, sprzyjającym myśleniu o jedności jako Absolutie czy swoistym *sacrum*, a nie tylko własności noszącej i nadającej wartość. Ma to tym większe znaczenie, że w średniowieczu właśnie relacja Makrobiusza będzie jednym z podstawowych źródeł wiedzy o filozofii Platona, w tym o jego rozumieniu

³⁵ Por. Platon, *Państwo*, 509 C; polski przekład: *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990, s. 353.

³⁶ Por. Plotyn, *Enneady*, V, 5, 6; polski przekład: *Enneady IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001, s. 553.

jedności. Przede wszystkim w komentarzu Makrobiusza jedno, czyli monada (*monas*), nie jest zwykłą liczbą: jest zarazem męskie i żeńskie (*mas idem et femina*), parzyste i nieparzyste (*par idem atque impar*), wymyka się zatem prostym podziałom i klasyfikacjom. W gruncie rzeczy jedno wcale nie jest liczbą: ma raczej status tego, co daje liczbom początek, co jest ich źródłem i genezą (*ipse non numerus, sed fons et origo numerorum*)³⁷, a samo jest pozaliczne (*non sit numerabilis*), także w tym sensie, że nad wszelką liczbą góruje, wszelką liczbę przewyższa (*monas omni numero praeesse videatur*)³⁸.

Makrobiusz wyraźnie w końcu oświadcza, że jedno jest początkiem i kresem wszystkich rzeczy, a samo nie zna żadnego zapoczątkowania ani żadnego kresu (*initium finisque omnium neque ipsa principii aut finis sciens*)³⁹. Niepodlegające liczeniu, samo z siebie tworzy i w swoich granicach zachowuje niezliczone postaci rodzajów (*innumeras generum species et de se creat et intra se continet*)⁴⁰. Co więcej, ta zawsze i niezmiennie obecna (*in uno semper quod adest consistit aevo*), pozaczasowa (*vices temporum nesciens*) jedność jest odniesiona do „najwyższego boga” (*ad summum refertur deum*) i nie należy jej umieszczać na niższym niż on szczeblu bytowym (*nec in inferiore post deum gradu*), jest wręcz „myślą zrodzoną z najwyższego boga” (*illa mens ex summo enata deo*), wywodzącą się z pierwszej przyczyny wszystkich rzeczy (*orta a prima rerum causa*)⁴¹. Nadając jedności tak mocny ontologiczny status, podnosząc ją do rangi czegoś boskiego, przypisując jej wszechobecność, zupełność i niepodzielność (*ubique integra et semper individua*)⁴² – Makrobiusz interpretuje dziedzictwo Platona niewątpliwie w zgodzie z neoplatońską tradycją, absolutyzującą jedność i nadającą jej niemal sakralny sens.

4. Neoplatonicy: Plotyn

Jedności czy też Jednu szczególną pozycję – pozycję Absolutu, najwyższej hipostazy czy też subsystencji – w III wieku po Chrystusie przyznał najwybitniejszy neoplatonik późnej starożytności, Plotyn⁴³. W rozprawie, która w porządku przyjętym przez Porfiriusza – jego ucznia i wydawcę – miała wieńczyć całe dzieło Plotyna (to jest

³⁷ Por. Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 6, 7 [w:] *Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion* (ed. M. Armisen – Marchetti), t. 1, Paris 2001, s. 25.

³⁸ Por. tamże, I, 6, 10, s. 26.

³⁹ Por. tamże, I, 6, 8, s. 25.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tamże, I, 6, 8–9, s. 25–26.

⁴² Por. tamże, I, 6, 9, s. 26.

⁴³ Plotyn wprost oświadcza, że Jedno jest pierwsze – por. *Enneady*, VI, 9, 2; polski przekład: *Enneady VI*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003, s. 827. Por. także: V, 4, 1; polski przekład: *Enneady IV–V*, dz. cyt., s. 543. Warto jednak zauważyć, że to, co istotnie pojedyncze, najpierwsze i „arcysamowystarczalne”, w tym ostatnim fragmencie określane jest enigmatycznie jako „Ono” albo „Tamto” (*ekeinos*), „o którym kłamię nawet to powiedzenie, że jest jedno” (tłum. A. Krokiewicz). Zarówno w tym miejscu, jak i w trzeciej oraz piątej rozprawie piątej *Enneady* (V, 3, 11–14; polski przekład, tamże, s. 534–538;

w dziewiątej rozprawie szóstej *Enneady*), pojawia się myśl, że wszystkie byty są bytami dzięki jedności⁴⁴. Z chwilą kiedy zostaną pozbawione jedności, już nie są tym, czym są wedle swej nazwy – nie są tymi oto bytami. Dla przykładu, nie ma wojska, jeżeli nie będzie czymś jednym, nie ma chóru, który by nie był czymś jednym, a przynajmniej zjednoczonym, w jedność skupionym. Nie ma też domu albo okrętu, który by nie był czymś jednym; w przypadku takich obiektów utrata jedności również oznaczałaby to, że dom nie będzie już domem, a okręt okrętem. Nie będzie żadnych wielkości ciągłych, jeśli nie będzie w nich obecne jedno. Tracąc swoją jedność, tracą bowiem również swój byt. Taka jest zresztą reguła ogólna: im dalej od jednego, tym dalej od bytu⁴⁵. Każdy byt poszczególny jest jeden, a tracąc swoją jedność, sam już także być w żaden sposób nie może⁴⁶.

Jedność jest stopniowalna stosownie do „mocy” czy też intensywności istnienia: rzeczy istniejące słabiej mają słabsze jedno, a istniejące mocniej – mocniejsze. Dlatego dusza posiada jedność w wyższym stopniu niż ciało, odpowiednio do swojego wyższego i istotnego bytu, choć i ona nie jest Jednym samym, a jedynie w nim w większym stopniu uczestniczy⁴⁷. Jedno samo jako Absolut – pierwsze Jedno – nie jest orzekane o czymkolwiek, nie jest dla niczego rodzajem, nic mu nie towarzyszy – ani umysł, ani dusza, ani jakakolwiek rzecz⁴⁸. Dopiero jedno wtóre, towarzyszące bytowi („przy bycie”), pozwala każdą rzecz uznać za coś jednego („jakieś jedno”), bo naśladuje tamto Jedno pierwsze, choć zarazem współwystępuje z wielością. Takie jedno jest bowiem „jedno-wielością” czy też „jednym równocześnie i mnogim”: czymś jednym dla siebie, wielością w stosunku do innych rzeczy, czymś, co samo w sobie jest jedno, ale staje się wielością w ruchu, czymś, co jest jedno jako całość, ale staje się wielością, gdy w procesie poznania nabiera do siebie dystansu⁴⁹.

Właśnie za sprawą swojej symbiozy z wielością owa wtóra jedność nie jest tożsama we wszystkich swych konkretnych urzeczywistnieniach: nie przejawia się tak samo – w ten sam sposób i w tym samym stopniu – w rzeczach zmysłowych i umysłowych, a nawet w samych tylko porównywanych ze sobą rzeczach zmysłowych, „bo owo jedno wcale nie jest tożsame w chorze i wojsku, tudzież w okręcie i domu, ani też znowu w tych rzeczach i w czymś ciągłym”⁵⁰. Jednak każdy byt poszczególny naśladuje tamto pierwsze Jedno, poczynwszy od ciał, które „są wielościami z powodu barw, kształtów, rozmiarów tudzież idei swoich części (...), a niemniej wszystkie wychodzą z jednego, bądź w całej pełni jednego, bądź jednego na mocy stanu wszechświata, bądź wreszcie bardziej jednego niż jego plód”⁵¹, przez duszę, która okazuje się „jednolitą naturą – wielością” (substancją pojedynczą, nierozciągłą

V, 5, 6; polski przekład: tamże, s. 552–553) Plotyn ucieka się do apofatycznego dyskursu o Absolutcie, uznając za nieadekwatne (choć nieadekwatne w najmniejszym stopniu) nawet nazwanie go Jednym.

⁴⁴ Por. tamże, VI, 9, 1; polski przekład: *Enneady VI*, dz. cyt., s. 825.

⁴⁵ Por. tamże, VI, 2, 5; polski przekład: s. 637.

⁴⁶ Por. tamże, VI, 9, 2; polski przekład: s. 826.

⁴⁷ Por. tamże, VI, 9, 1; polski przekład: s. 825–826.

⁴⁸ Por. tamże, VI, 2, 9; polski przekład: s. 641.

⁴⁹ Por. tamże, VI, 2, 4–6; polski przekład: s. 636–638.

⁵⁰ Tamże, VI, 2, 11; polski przekład: *Enneady VI*, dz. cyt., s. 645.

⁵¹ Tamże, VI, 2, 5; polski przekład: tamże, s. 637.

i pozbawioną wielkości, stanowiącą jednak „moc wątków”⁵², aż po umysł – jeden w stopniu większym niż ciała i dusze („z pewnością prawdziwsze jest owo jedno w umyśle”⁵³), również jednak z samym Jednym nietożsamy. Świat umysłowy i umysł są, co prawda, bardziej jednym niż inne rzeczy i nic nie jest bliższe Jednemu niż one, lecz nie są Jednym w jego czystej postaci⁵⁴. Jedne byty są zatem bliżej, a inne dalej względem owej Jedności pierwszej, owego Jednego ponad bytami (*epekeina ton on-ton*), „ponad wszystkimi rzeczami i ponad najdostojniejszym umysłem”⁵⁵.

Do tej Jedności absolutnej, do tego, co jest prawdziwie i samo w sobie Jedno, należy sprowadzić wszystkie te jedności, które są czymś jednym tylko ze względu na coś innego, to znaczy ze względu na swój stopniowalny udział w tamtym Jednym, a w gruncie rzeczy są raczej „jedno-wiele”, „nie więcej jedno niż wiele”⁵⁶. Wedle Plotyna, Jedno-Absolut jest w ścisłym związku z równie absolutnie i źródłowo rozumianym Dobrem⁵⁷. Jako Dobro (albo Dobru równoważne) może być zatem traktowane nie tylko jako początek – Jedno, od którego wszelkie byty się wywodzą, ale także jako koniec i cel – Jedno, do którego wszystkie byty zmierzają: „oto z obu stron jest jedno, bo i to, «od którego», i to, «do którego»: przecież zaczyna się od Jednego i do Jednego zmierza”⁵⁸. Stąd wniosek, że i w rzeczach poszczególnych jedność jest swoistym „oglądaniem się na dobro”⁵⁹. Każda rzecz pragnie bowiem nie tyle samego bycia, ile bycia wraz z dobrem. Im więcej byt osiąga dobra, w tym większym stopniu osiąga jedność, tym bardziej staje się jednym. Ta ścisła korelacja jedności i dobra sprawia, że wszystkie byty – zarówno ciała, jak i dusze – dążą do tego, by stać się czymś w sobie jednym; pragną też zjednoczenia z innymi i dążą do siebie nawzajem. Wszystko to dzieje się dlatego, że dla każdego bytu jego jednoczenie się, jego naturalne działanie w kierunku Jednego jest tożsame z dążeniem do Dobra, z upodobnianiem się do niego i jego osiąganiem⁶⁰.

Jeśli wziąć pod uwagę relację tak rozumianej jedności do liczby, wydaje się, że Plotyn proponuje w tej sprawie dwojakié podejście. Jedno samo – pierwsze i absolutne – „nie chce się z innym współliczyć i w ogóle liczyć, albowiem Samo jest miarą, a nie przedmiotem miary, i nie znajduje się na równi z innymi rzeczami, by istnieć razem z nimi”⁶¹. Gdyby Jedno miało być w jakikolwiek sposób, w jakimkolwiek sensie, włączone w wymiar ilościowy, gdyby miało być ujęte w rygor liczby i jej podporządkowane, to musiałyby mieć coś wspólnego z rzeczami „współliczonymi” i nie byłoby „poza bytami”. Dlatego nie można o nim orzekać ani liczby „substancjalnej”, ani tym bardziej liczby „ilościowej”⁶². Natomiast jedno wtóre – jedno w rzeczach –

⁵² Por. tamże, VI, 2, 4–5; polski przekład: s. 636–637.

⁵³ Tamże, VI, 2, 11; polski przekład: s. 645.

⁵⁴ Por. tamże, V, 5, 4; polski przekład: *Enneady IV–V*, dz. cyt., s. 550.

⁵⁵ Por. tamże, V, 3, 13; polski przekład: tamże, s. 537.

⁵⁶ Por. tamże, V, 5, 4; polski przekład: tamże, s. 550.

⁵⁷ Por. tamże, VI, 2, 11; polski przekład: *Enneady VI*, dz. cyt., s. 646.

⁵⁸ Tamże; polski przekład: s. 645.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Por. tamże, VI, 2, 17; polski przekład: tamże, s. 651.

⁶¹ Tamże, V, 5, 4; polski przekład: *Enneady IV–V*, dz. cyt., s. 550.

⁶² Por. tamże.

również pozostaje w sobie czymś odrębnym i nie staje się liczbą, ale zarazem może liczbę konstituować (być początkiem „niepojedynczego”). Jedno rozumiane jako jednostka nie jest więc liczbą ani rodzajem dla liczb, lecz „istnieje w ich wnętrzu”, jest jedynką w dwójce, w piątce i w każdej innej liczbie⁶³. W tym sensie liczba i to, co policzalne, partycypuje w jedności, ale tylko w jedności wtórej. Jedno samo, Jedno pierwsze, pozostaje poza liczbą.

5. Neoplatonicy: Proklos

Neoplatońską tradycję w myśleniu o jedności kontynuuje między innymi ostatni scholarcha Akademii ateńskiej, Proklos. W końcu V wieku po Chrystusie, w dziele *Elementy teologii* (*Stoicheiosis theologike*), formułuje poglądy, które zapowiadają transcendentalne rozumienie jedności, a zarazem wprowadzają w dialektykę jedności i wielości, do której chętnie nawiązywali średniowieczni autorzy. Proklos twierdzi bowiem, że wszelka wielość jest wtórna wobec jedności (twierdzenie 5)⁶⁴, ale też w pewien sposób uczestniczy w jednym. Bez tego uczestnictwa wielość nie byłaby czymś jednym ani jako całość, ani w swoich poszczególnych elementach (twierdzenie 1)⁶⁵. Wszystko, co uczestniczy w jednym, jest jednością, a zarazem nią nie jest. Jeżeli bowiem nie jest samym Jednym (a jako uczestniczące nie może być tym samym co to, w czym uczestniczy), to staje się czymś jednym przez swoje uczestnictwo; dlatego jest i nie jest jednym, i ma w sobie coś, co jednym nie jest, skoro jest różne od Jednego w sensie bezwzględnym. Dana rzecz nie jest jednym w tym, w czym poza jedno wykracza, ale zarazem jest jednym w tym, w czym mu podlega⁶⁶. To, co samo w sobie nie jest jednym, łączy się z innymi bytami o takiej negatywnej charakterystyce („nie-jedno”), a tworząc razem wspólnotę, wyglądają już odtąd na jedno, wciąż jednak nie będąc tym samym co jedno (twierdzenie 3)⁶⁷. Wszystko bowiem, co w jedno zespolone, jest czymś innym niż samo Jedno (twierdzenie 4)⁶⁸, a moc takiego zespolenia jest mniejsza, niż moc tego, co jest jedno samo przez się, bo wszelka moc powstała z takiego zespolenia czy też zebrania w jedno może tylko przybliżyć się do mocy jedności samej w sobie, z natury natomiast jest bardziej rozproszona czy też podzielona niż moc samoistna⁶⁹.

Proklos twierdzi również, iż zachodzi realnie tożsamościowa relacja między jednością a dobrem, to znaczy są one równozakresowe i realnie wymienne. Wszelkie

⁶³ Por. tamże, VI, 2, 10; polski przekład: *Enneady VI*, dz. cyt., s. 643–644. Por. również: tamże, V, 5, 4–5; polski przekład: *Enneady, IV–V*, dz. cyt. s. 550–551.

⁶⁴ Por. Proklos, *Elementy teologii* (*Stoicheiosis theologike; Elementatio theologica*), tłum. R. Sawa, Warszawa 2002, s. 30.

⁶⁵ Por. tamże, s. 28.

⁶⁶ Por. tamże, twierdzenie 2, dz. cyt., s. 28–29.

⁶⁷ Por. tamże, s. 29.

⁶⁸ Por. tamże, s. 29–30.

⁶⁹ Por. twierdzenie 95; tamże, s. 76.

dobro jest bowiem zasadą jedności dla tego, co w nim uczestniczy, a wszelkie zjednoczenie jest dobrem, tak iż dobro jest tym samym, co jedno (twierdzenie 13)⁷⁰. Dobro jest czymś, co zachowuje wszystkie byty (i dlatego jest powszechnie pożądane), a jedno jest czymś, co chroni i utwierdza substancję każdego z nich (rozproszenie sprawia, że byty tracą swoją substancję). Dobro tworzy jedno w tych bytach, w których się znajdzie, i utrzymuje je razem mocą tego zjednoczenia. Z kolei jeżeli jedno jest tym, co skupia i utrzymuje byty w sobie razem, to doskonali ono każdy z nich zgodnie z jego substancją. Tym samym dobro jest dla wszystkich stanem zjednoczenia. Jeśli takie zjednoczenie jest dobrem samym w sobie, a dobro ma działanie jednoczące, to proste dobro i proste jedno są czymś tożsamym, równocześnie jednoczącym i czyniącym byty dobrymi. Dlatego te byty, które w jakiś sposób odpadają od dobra, pozbawiają się zarazem uczestnictwa w jednym. Z kolei te, które utraciły udział w jednym i skażone są rozdzieleniem, pozbawiają się także dobra. Stąd w myśleniu Proklosa dobro jest zjednoczeniem, zjednoczenie – dobrocią, dobro – jednym, a jedno – pierwotnie Dobrem⁷¹.

6. Neoplatonicy: Pseudo-Dionizy Areopagita

Ważnym źródłem XIII-wiecznych koncepcji jedności transcendentalnej była refleksja anonimowego chrześcijańskiego neoplatonika z przełomu V i VI wieku, zwyczajowo nazywanego Pseudo-Dionizym Areopagitą. Rozważając „imiona” Boga, czyli boskie epifanie w świecie stworzonym, Pseudo-Dionizy próbuje wtajemniczyć profanów także w dziedzinę znaczeń imienia „jedność”. Przede wszystkim jeden jest Bóg, a Jego jedność jest jednością nad jednościami, jednością nadsubstancjalną (*to hyperousion hen*), więcej niż jednością, nie-jednością w zwykłym sensie, zgodnie z regułami dyskursu apofatycznego, chroniącego transcendencję Boga przed uproszczeniami naszego poznania i języka. Taka jedność paradoksalnie jest „poza jednością bycia samego (*hyper auto to hen on*)”, a zarazem „wyznacza jedność bycia samego (*auto to hen on orizon*)”⁷². Bóg jest czczony jako jeden w trzech osobach, ale to tylko teofanie, imionami jedności (*monas*) i Trójcy (*trias*) tyleż odsłaniające, co przesłaniające samą boskość. Ta bowiem „nie jest ani jednością, ani trójcą (*ouk estin oude monas, oude trias*), ani czymkolwiek pojmovanym przez nas czy przez jakiś inny byt”⁷³.

Apofatyczny dyskurs odnoszący się do jedności Boga nie przeszkadza Pseudo-Dionizemu pozytywnie orzekać o jedności w ogóle bądź jedności w bytach stworzonych. Jak inni neoplatonicy tej epoki, Pseudo-Dionizy twierdzi, że wszystko, co istnieje, uczestniczy w jedności, w szczególności zaś domaga się takiego

⁷⁰ Por. tamże, s. 36.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus*, XIII, 3; polski przekład: *Imiona Boskie*, tłum. M. Dzielska [w:] *Pisma teologiczne*, Kraków 1997, s. 158.

⁷³ Tamże.

uczestnictwa wszelka wielość⁷⁴. Skoro bez jedności nie istniałyby wielość, to różnorodnym postaciom wielości winna za każdym razem odpowiadać jakaś źródłowa i nadrzędna jedność. Autor *Imion Boskich* – dzieła w średniowieczu dobrze znanego i często komentowanego⁷⁵ – zainspirował tą ideą wielu późniejszych myślicieli, porządkujących znaczenia jedności czy konstruujących jej typologię zgodnie z kluczem przez niego wskazanym, to znaczy wedle schematu, który poszczególne typy wielości przyporządkowuje do stosownych dla nich postaci jedności. Zgodnie z tym schematem, „co jest licznym w częściach, jest jednym w całości (*polla tois meresin, hen toi holoī*), co jest mnogim w przypadłościach, jest jednym w przedmiocie (*polla tois symbekosin, hen toi hypokeimenoī*), co jest mnogim w liczbie albo w swoich mocach, jest jednym w formie (*polla toi arithmoi e tais dynamesin, hen toi eideī*), co jest licznym w formach, jest jednym w rodzaju (*polla tois eidesin, hen toi geneī*), co jest wielokrotnym w sukcesji bytów, jest jednym w swojej zasadzie (*polla tais proodois, hen tei archeī*)”⁷⁶.

Na takim schemacie można by oprzeć jakąś uniwersalną dialektykę jedności i wielości, zwłaszcza że sam Pseudo-Dionizy zapewnia, że jak bez jedności nie istniałyby wielość, tak „jedność byłaby bez wielości jak jedynka bez pozostałych, mnogich liczb”⁷⁷. Można by w tym dopatrywać się swoistej współzależności i wzajemnego warunkowania obu pojęć i ich desygnatów. Wypada jednak pamiętać o tym, że dla Pseudo-Dionizego, podobnie jak dla innych neoplatoników, to jedność jest nadrzędna i źródłowa, wielość zaś pochodna, niesamodzielna i wymagająca usprawiedliwienia. To jedność jest konstytutywnym elementem każdego bytu, to ona wszystko poprzedza i w sobie zawiera, to do niej wszystko ostatecznie wraca: „jeżeli bowiem unicestwić jedność, to nie będzie ani całości, ani części, ani niczego innego”⁷⁸. Dlatego, choć zabsolutyzowane, nadsubstancjalne Jedno poprzedza i przewyższa każdą wielość i każdą jedność w zwykłym, niehiperbolicznym sensie, „musimy powrócić od wielości do jednego (*apo ton pollon epi to hen*) mocą boskiej jedności i oddać w taki sam sposób hołd jedności i całej Boskości jako jedynej przyczynie wszystkiego”⁷⁹. W spekulatywnym na wzór Plotyna czy Proklosa, choć schrystianizowanym neoplatonizmie Pseudo-Dionizego jedność nie jest bowiem zwykłym, neutralnym terminem, funkcjonującym w granicach ludzkiej logiki i semantyki, jest natomiast przedmiotem kontemplacji i kultu. Jest nadsubstancjalną Jednią, która „jest imieniem całej Boskości”⁸⁰.

⁷⁴ Por. tamże, XIII, 2, s. 156–157: „wszystkie aspekty wszystkich bytów partycypują w jedności [...]. Nie ma bowiem wielości, która w pewien sposób nie uczestniczyłaby w jednym [...]. Tak też nie istnieje byt, który w pewien sposób nie uczestniczyłby w jednym”.

⁷⁵ Do *De divinis nominibus* komentarze pisali, między innymi, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu.

⁷⁶ *Imiona Boskie*, XIII, 2, dz. cyt., s. 157.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, XIII, 3, s. 157.

⁷⁹ Tamże, s. 158.

⁸⁰ Tamże.

7. Księga o przyczynach

Osobną inspiracją dla średniowiecznych rozważań o jedności była kompilacja fragmentów wspomnianego wcześniej dzieła Proklosa (*Stoicheiosis theologike*), znana jako *Księga o przyczynach* (*Liber de causis*), w tamtej epoce długo przypisywana Arystotelesowi, dopóki nie odkryto jej wyraźnego pokrewieństwa z tekstem Proklosa oraz późniejszych nawarstwień wywodzących się z myśli arabskiej i żydowskiej⁸¹. Geneza tego dzieła i jego autorstwo wciąż są przedmiotem kontrowersji, za najbardziej prawdopodobną wypada jednak uznać hipotezę, że *Elementy teologii* Proklosa (jak wiele innych dzieł greckich filozofów i uczonych) zostały przetłumaczone z greki najpierw na syryjski, a potem na arabski, i w środowisku arabskim bądź żydowskim (najczęściej w tym kontekście wymienia się żydowskiego myśliciela Ibn Dauda, w wersji zlatynizowanej Avendautha) doczekały się przeróbki, która z kolei w drugiej połowie XII wieku została przełożona na łacinę przez Gerarda z Cremony.

Spośród trzydziestu dwóch głównych twierdzeń *Księgi o przyczynach* tylko nieliczne, co prawda, wprost podejmują wątek jedności, czynią to jednak w sposób zasługujący na analizę, choćby ze względu na połączenie klasycznych motywów neoplatońskiego emanacjonizmu z monoteizmem „ludów Księgi”. W rozwinięciu twierdzenia siódmego czysta inteligencja wywodząca się bezpośrednio z Pierwszej Przyczyny jest przedstawiana jako substancja niepodzielna nie tylko dlatego, że jest niecielesna, pozaczasowa, poza wszelką wielkością i wszelkim ruchem (*non est cum magnitudine neque corpus, neque movetur [...] non est cum tempore*)⁸², ale przede wszystkim dlatego, że jako to, co jest pierwsze pośród bytów stworzonych, jest blisko – możliwie najbliżej – tego, co jest bezwzględnie Jedno, czyli właśnie Pierwszej Przyczyny (*quia appropinquat Uni fit unum et non dividitur. Et Intelligentia quidem non recipit divisionem, quoniam est primum creatum quod creatum est a Causa prima*)⁸³. Podsumowaniem tego wątku jest odwołanie się do argumentacji „godnościowej”: czystej Inteligencji, bezpośrednio wywodzącej się z Pierwszej Przyczyny, jedność bardziej przystoi niż podział (*unitas est dignior ea quam divisio*).

Twierdzenie siedemnaste z kolei podkreśla związek mocy bytu ze stopniem jej bytowego skupienia, to jest ze stopniem jego wewnętrznego zjednoczenia: moc bardziej skupiona, bardziej w jedno zespolona, jest bliższa nieskończoności niż moc

⁸¹ Początkowo nawet tacy myśliciele, jak Albert Wielki i Tomasz z Akwinu uznawali *Liber de causis* za dzieło Arystotelesa. Z czasem dopiero skorygowali tę opinię, zapoznawszy się z łacińskim przekładem oryginalnego tekstu Proklosa. Tomasz z Akwinu przypisywał odtąd to dzieło bliżej nieznanemu „komentatorowi”, a we wstępie do swojego własnego komentarza do *Liber de causis* dość precyzyjnie wytłumaczył genezę komentowanego tekstu. Por. Tomasz z Akwinu, *In librum de causis expositio* (ed. C. Pera, Marietti, Taurini – Roma 1955), Prooemium, 9: *Unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Proculi excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo*.

⁸² Por. *Liber de causis*, propositio VII; polski przekład: *Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz [w:] M. Gogacz, *Stan badań nad Księgą o przyczynach i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, Warszawa 1970.

⁸³ Por. tamże.

wewnętrznie podzielona, rozproszona (*omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata*)⁸⁴. Kiedy bowiem jakaś moc ulega podziałowi i rozprasza się na więcej elementów składowych, ulega zniszczeniu jej jedność, a wraz z jej zniszczeniem ulega osłabieniu „intensywność” tej mocy (jej „nieskończoność”)⁸⁵. Moc bowiem rośnie, kiedy jest zespolona, skupiona w jedno: wtedy jej sprawczość staje się bardziej efektywna, tak iż może dokonywać rzeczy wielkich i zadziwiających (*quanto magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit, et efficit operationes mirabiles*). Natomiast im bardziej jest podzielona, tym bardziej słabnie, staje się mniej twórcza i skuteczna, a jej działanie jest pospolite i marne (*quanto magis partitur et dividitur, minoratur et debilitatur, et efficit operationes viles*)⁸⁶.

W komentarzu Tomasza z Akwinu do tego właśnie fragmentu *Księgi o przyczynach* znaleźć można ilustracje i konkretyzacje powyższej tezy⁸⁷. W zakresie tego, co cielesne (*in rebus corporalibus particularibus*), połączona moc poszczególnych bytów zebranych razem (*quando multa aggregantur et uniuntur*) staje się bardziej efektywna (*fit vehementior*) w działaniu, dzięki czemu dokonują się „wielkie dzieła”: dla przykładu, wielu ludzi działających razem potrafi uciągnąć ciężar, którego żaden z nich z osobna nie mógłby uciągnąć, nawet gdyby miał się zmagać tylko z proporcjonalną częścią tego ciężaru. Im bardziej podzielona jest moc jakiegoś ciała, tym jest ono słabsze i tym lichsze są jego działania (*quanto magis dividitur viri corporalis, tanto debilior fit et facit operationes viliores*). Podobnie jest w zakresie zdolności poznawczych (*in virtutibus cognoscitivis*): intelekt, który jest jedną, uniwersalną władzą poznawczą i nie rozprasza się na wiele szczegółowych zdolności (*non dividitur in multas potentias*), jest bardziej efektywny w procesie poznania (*est efficacior in cognoscendo*) niż różnorodne, odrębnie działające organy zmysłowe (*qui per multas potentias diversificatur*).

Jednak siedemnaste twierdzenie *Księgi o przyczynach* akcentuje przede wszystkim moc czystej Inteligencji, która tym bardziej jest nieskończona, im bardziej jest zjednoczona, skupiona w jedno. To zjednoczenie, tę jedność o dużym natężeniu, a tym samym większe natężenie i większą efektywność swojej mocy, Inteligencja zawdzięcza temu, iż jest najbliższa Absolutowi, opisywanemu jako czyste Jedno, będące zarazem czystą Prawdą, a raczej jako Jedno-Prawda (*est propinquum Uni-Vero puro*)⁸⁸. Pewną wersję tezy, iż czyste i absolutne Jedno ma nieskończoną – to jest nieskończenie sprawczą i efektywną – moc podaje również twierdzenie dwudzieste pierwsze: to, co pierwsze jest samo w sobie obfite i szczodre w stopniu największym (*Primum est dives per seipsum, quo non est dives magis*), właśnie dlatego, że jest Jednością czystą (*unitas pura*), w najmniejszym nawet stopniu nierozproszoną⁸⁹.

⁸⁴ Por. tamże, propositio XVII.

⁸⁵ Por. tamże: *virtus quando incipit multiplicari tunc destruitur unitas eius, et quando destruitur eius unitas, tunc destruitur eius infinitas*.

⁸⁶ Por. tamże.

⁸⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *In Librum de causis expositio* (wyd. cyt.), propositio XVII, lectio 17, 332–333.

⁸⁸ Por. *Liber de causis*, prop. XVII.

⁸⁹ Por. tamże, propositio XXI.

To, co złożone czy podzielone, miałyby moc odpowiednio umniejszoną i miały obfitować i udzielać się, samo byłoby zależne od innych bytów. Czyste Jedno ujmowane jest w ten sposób jako Dobro najwyższe; zachodzi tu zresztą relacja zwrotna: Jedność jest czymś dobrym, a Dobro jest czymś jednym (*res autem simplex quae est Bonitas, est una, et Unitas eius est bonitas, et bonitas eius est res una*)⁹⁰.

8. Augustyn

Augustyn, święty i doktor Kościoła, dla myślicieli XIII wieku jest wciąż pierwszorzędnym – dla niektórych wręcz największym – autorytetem filozoficznym i teologicznym. Jeśli nawet w roli podstawowego źródła wiedzy filozoficznej (albo wiedzy *tout court*) po części zastąpił go na nowo odkryty na Zachodzie Arystoteles, to Augustyn zachował wciąż uprzywilejowaną pozycję przewodnika duchowego, biblijnego egzegety i myśliciela uformowanego przez tę samą wiarę. Jego refleksja na temat jedności, splatająca wątki neoplatońskie z biblijnymi w jednej oryginalnej syntezie, miała zatem pewien oddźwięk w koncepcjach autorów późniejszych, choć jej wpływ zdaje się nie dorównywać oddziaływaniu innych wspominanych tu inspiracji.

We wczesnym dialogu *O porządku* (*De ordine*) Augustyn jako podstawowe zadanie rozumu traktuje rozpoznanie jedności we wszystkim, co istnieje, a nawet więcej: dążenie do jedności, jej sprzyjanie, jej podtrzymywanie⁹¹. W Augustyńskiej refleksji akty świadomości w ogóle, a procedury poznawcze w szczególności, zorientowane są na odkrywanie, potwierdzanie bądź ustanawianie jedności:

A cóż innego trzeba rozróżniać, jak nie to, co albo uchodzi za jedność i nie jest jednością, albo też nie w taki sposób jest jednością, jak się je za jedność uważa? A po cóż trzeba kojarzyć coś, jeśli nie po to, żeby stało się jednym, o ile to tylko jest możliwe? Wobec tego i w rozróżnianiu, i w łączeniu pragnę jedności i kocham jedność⁹².

U Augustyna myślenie zorientowane na jedność nie jest jakąś ekstrawagancją ludzkiej świadomości czy osobliwością ludzkiego sposobu istnienia. Przeciwnie, jest fragmentem większej całości, szczególnym przypadkiem prawidłowości uniwersalnej: świat jako całość (*universum*) jest bowiem porządkiem ufundowanym na jedności, a wszystkie elementy tego porządku – od najwznioślejszych do najlichszych

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Por. Augustyn, *De ordine*, II, 18, 48; polski przekład: *O porządku*, tłum. J. Modrzejewski [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1953, s. 220.

⁹² Tamże. To nie znaczy, że rozpoznawanie jedności, dążenie do niej i jej miłowanie urzeczywistnia się zawsze w ten sam sposób: „kiedy rozróżniam, pragnę jej jako wyodrębnionej, kiedy zaś kojarzę – w jej całości. W pierwszym wypadku usuwam elementy obce, w drugim wiązę elementy właściwe w taki sposób, aby powstała jedna doskonała całość”.

– same urzeczywistniają jedność na właściwy sobie sposób, same są tak czy inaczej rozumianą jednością. Przecież

po to, aby kamień był kamieniem, wszystkie jego części i cała jego natura musi się wiązać w jedną całość. A drzewo? Czy mogłoby być drzewem, gdyby nie stanowiło jedności? Rzecz ma się tak samo, gdy chodzi o jakiegokolwiek członki, wewnętrzności i inne części, z których składa się żywe stworzenie. (...) Czyż przyjaciele starają się o coś innego, jak tylko o to, aby stanowić jedność? I w im większym stopniu jedność tę stanowią, w tym większym stopniu są przyjaciółmi. (...) Dlaczego cierpienie jest zgubne? Dlatego, że usiłuje rozdzielić to, co było połączone w jedność⁹³.

W dialogu *O wolnej woli* (*De libero arbitrio*) właśnie w kontekście jedności jako pewnego naturalnego dla każdego bytu stanu rzeczy, którego zagrożenie, podważenie czy w końcu zniszczenie jest jakimś fundamentalnym złem, a dla bytu żyjącego źródłem cierpienia, Augustyn próbuje konstruować argumentację, która ma oddalić jeden ze standardowych zarzutów, z pozycji etycznych formułowanych przeciw Bogu jako stwórcy i rządcy świata, mianowicie zarzut przyzwalania na cierpienia zwierząt⁹⁴. W ramach swojej teodycei Augustyn ucieka się do argumentu dydaktycznego, który ma jakoś uzasadnić ten stan rzeczy, nadać mu sens i racjonalny charakter, uwalniając Boga od odpowiedzialności za tę postać zła. Według Augustyna, cierpienia zwierząt mają być dla człowieka świadectwem tego, że wszystko, co istnieje, jak długo istnieje, stanowi jedność; w przypadku istot żywych, wszelkie ich instynktowne zachowania dyktowane są pragnieniem tej jedności, ukierunkowane na jej zachowanie, podtrzymywanie jej we własnym istnieniu. Kiedy żywy organizm zagrożony jest jej utratą, a zatem rozpadem i śmiercią, reaguje lękiem, doznaje bólu, „który jest odruchem buntu przeciw podziałowi i zepsuciu (*quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens*)”⁹⁵. A zatem te dramatyczne doświadczenia zwierząt są swoistym „komunikatem” natury, który człowiek ma odczytać jako potwierdzenie uniwersalnego charakteru i wartości bytowej jedności, którą ustanawia i gwarantuje (choćby tymczasowo, stosownie do natury danego bytu) Stwórca – Ten, „który jest najwyższą, najwznioślejszą i niewypowiedzianą jednością” (*ab illa summa et sublimi et ineffabili unitate Creatoris*)⁹⁶. W tej wykładni zwierzęta cierpią instrumentalnie, to jest dla naszego pouczenia, co zresztą Augustyn otwarcie przyznaje:

A więc bez bólu zwierząt nie widzielibyśmy, jak bardzo pragną jedności stworzenia żyjące niższego rodzaju (*non ergo apparet quantus inferioribus creaturis animalibus esset appetitus unitatis, nisi dolore bestiarum*)⁹⁷.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Por. Augustyn, *De libero arbitrio*, III, 23, 69–70; polski przekład: *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953, s. 227–229. Wspomniany zarzut przybiera postać pytania: „jakie zło popełniły zwierzęta, że znoszą takie cierpienia, i jakiej nagrody mogą się spodziewać za tyle niedoli?” – tamże, s. 227.

⁹⁵ Por. tamże, s. 228.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże.

Niezależnie od tej etycznie wątpliwej metody usprawiedliwiania cierpień zwierząt przyrostem naszej wiedzy o jedności świata i poszczególnych bytów, trzeba dostrzec i w tym tekście Augustyna opowiedzenie się za tezę, iż jedność jest nie tylko własnością uniwersalną (w tym sensie, że wszystko, co istnieje, w jakiś sposób tę własność posiada), ale – zgodnie z tradycją platońską, wzmocnioną przesłaniem biblijnym – jest także pewną doskonałością, własnością noszącą i nadającą wartość. Ma nas przekonać o tym nie tylko cierpienie i bunt istot, których jedność jest zagrożona; również piękno zmysłowe odsłania się nam, zdaniem Augustyna, jako równowaga w naturze (*naturae suae stabilitas*) bytu przez nie charakteryzowanego, a zatem jako pewna postać jedności (*aliqua unitate decus*)⁹⁸. W przypadku bytów rozumnych

wszelka chęć poznania [...] dąży do tego, żeby zebrać w jedność wszystkie doświadczenia, a w błędzie unika jedynie zaplątania się w niezrozumiałą wieloznaczność (*omnis appetitus cognitionis [...] ad unitatem refert omne quod percipit, et in errore nihil fugit aliud quam incomprehensibili ambiguitate confundi*)⁹⁹.

Wiedza ludzka – rozumiana nie tylko deskryptywnie, ale i normatywnie – jest więc zespoleniem w jedność wszelkich postrzeżeń i informacji, zebranych przez zmysły i przetwarzanych przez umysł, wszelkich pojęć w ten umysł wszczepionych lub przez niego wytworzonych. Błąd poznawczy tę postulowaną jedność naszej wiedzy by zmać, podał w wątpliwość, przekształcił w intelektualne rozproszenie, zastępując dotychczasową spójność i zrozumiałość niezrozumiałą wieloznacznością (*incomprehensibilis ambiguitas*).

W augustyńskiej perspektywie jedność jest zatem wartością, o czym świadczy choćby to, że bywa niekiedy wskazywana przez Augustyna jako jeden z parametrów istnienia i dobra dla każdego bytu. Bowiem jedność wraz z formą i porządkiem tworzy pewien wariant triadycznego układu (*unitas – species – ordo*)¹⁰⁰ odwzorowującego trynitarną naturę Boga w świecie stworzonym. Jedność jest wartością tym bardziej, że wszelkie jej postaci ugruntowane są w Jedności najwyższej, jedności Boga Stwórcy. Jego jedność wyrażają, o niej myśl podsuwają (*omnia [...] unitatem insinuare atque praedicare Creatoris*) i te postaci jedności, które są afirmowane w doświadczeniu przyjemności (*cum delectant vel delectantur*), i te, które są zagrożone i wyzwalają doświadczenie bólu i przykrości (*cum offendunt vel offenduntur*)¹⁰¹. To drogie Augustynowi (i w innych dziełach również potwierdzone)¹⁰² odniesienie wszelkich postaci jedności do jedności pierwszej i bezwzględnej – do jedności Boga

⁹⁸ Por. tamże, 23, 70, s. 228.

⁹⁹ Tamże, s. 228–229.

¹⁰⁰ Por. *De vera religione*, 7, 13; polski przekład: *O wierze prawdziwej*, tłum. J. Ptaszyński [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1954, s. 89–90: „Wszelka bowiem rzecz, istota, byt czy jestestwo, czy jakimkolwiek innym słowem najlepiej to określić, ma te trzy właściwości: jest czymś jednym, posiada własną postać, odróżniającą ją od innych rzeczy, i nie może naruszać ustalonego porządku rzeczy”. Por. także: *De Trinitate*, VI, 10, 12; polski przekład: *O Trójcy świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 233: „Wszystkie dzieła Boskiego Artysty okazują w sobie i pewną jedność, i piękno, i ład. Co bądź z nich weźmiemy, to stanowi zwartą jedność, jak np. organizmy ciał i władze dusz”.

¹⁰¹ Por. *O wolnej woli*, dz. cyt., III, 23, 70, s. 229.

¹⁰² Dla przykładu: *De vera religione*, 32, 60–36, 67 (PL 34, 149–152).

jako przyczyny sprawczej, formalnej i celowej, miało być trwale obecnym, głęboko zakorzenionym przeświadczeniem wspólnym autorom średniowiecznych koncepcji jedności transcendentalnej.

9. Boecjusz

W każdej relacji dotyczącej źródeł średniowiecznej refleksji na temat jedności winno się znaleźć miejsce dla Boecjusza już choćby z tej racji, że był jednym z pierwszych myślicieli jednoznacznie formułujących tezę o konwertybilności bytu i jedności. W swoim polemicznym piśmie *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* (*Contra Eutychem et Nestorium*)¹⁰³ Boecjusz stawia mocną tezę, iż to, co nie jest jednym, nie może w ogóle być (*quod enim non est unum, nec esse omnino potest*)¹⁰⁴. A jest tak dlatego, że jedność i byt są zamienne (*esse enim atque unum convertitur*), stąd cokolwiek jest jednym, istnieje (*quodcumque unum est, est*)¹⁰⁵. Ten wątek okazał się szczególnie nośny i w XIII-wiecznej refleksji na temat jedności traktowany był jako zapowiedź i potwierdzenie jej transcendentalnego rozumienia.

W średniowiecznych rozważaniach odnoszących się do jedności transcendentalnej jednym z częściej cytowanych zdań jest również inna teza Boecjusza: prawdziwie jednym jest to, w czym nie ma żadnej liczby i w czym nie ma nic innego poza tym, czym ono samo jest, to znaczy poza tym, że jest sobą, a nie czymś innym (*hoc vere unum in quo nullus numerus, nullum in eo aliud praeterquam id quod est*)¹⁰⁶. Tego rodzaju absolutną jedność Boecjusz przypisuje jedynie Bogu: On jeden jest tylko i wyłącznie tym, czym jest – samym Bogiem (*Deus vero hoc ipsum deus est; nihil enim aliud est nisi quod est*)¹⁰⁷. Stąd nie ma w nim żadnego zróżnicowania, żadnej pochodzącej ze zróżnicowania wielości, żadnej mnogości ze względu na jakieś przypadłości, i dlatego nie ma też w Nim żadnej liczby (*nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo atque idcirco nec numerus*)¹⁰⁸. Tam, gdzie jest liczba i liczenie, tam jest różnica i liczbowa wielość. Bezwzględna jedność – nie jednostka obliczeniowa, której powtarzanie tworzy liczbę (*unitatum repetitio numerum facit*) i wielość (*repetitio unitatum facit pluralitatem*)¹⁰⁹ – nie powinna być zatem utożsamiana z jednością matematyczną.

¹⁰³ Wspomniane pismo znane jest również pod innym tytułem: *De duabus naturis Christi*. W tym ostatnim brzmieniu tytuł wyraźniej wskazuje na to, jakiej kontrowersji dotyczył tekst Boecjusza.

¹⁰⁴ Por. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* (*Contra Eutychem et Nestorium*), IV [w:] tenże, *Traktaty teologiczne* (seria dwujęzyczna Ad Fontes, 3), tłum. A. Kijewska, R. Bielak, Kęty 2007, s. 130–131.

¹⁰⁵ Por. tamże.

¹⁰⁶ Por. Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami* (*Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*; znane też jako *De Trinitate*), II [w:] tenże, *Traktaty teologiczne*, dz. cyt., s. 58–59.

¹⁰⁷ Por. tamże, IV, s. 64–65.

¹⁰⁸ Por. tamże, II, s. 60–61.

¹⁰⁹ Por. tamże, III, s. 60–61.

Równie ważne są twierdzenia zapisane przez Boecjusza w dziele *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* (*De consolatione philosophiae*). Przede wszystkim chodzi o związek jedności z dobrem: gdy rzeczy pozostają rozdzielone i rozproszone, nie mają udziału w doskonałym dobru, bo „prawdziwe dobro powstaje wtedy, gdy się one w jedną niejako formę i w jedną skuteczność działania zbiorą”¹¹⁰. Wszystko zatem, co jest dobre, jest dobre dzięki zachowaniu jedności bądź staje się dobre dzięki jej osiągnięciu – czy to w aspekcie urzeczywistnienia za sprawą jednej formy, czy to w aspekcie jednej sprawczości, jednego działania. Bytowa i czynnościowa spójność warunkuje zatem udział w dobru. Można stąd wyprowadzić wniosek, że jedność i dobro w gruncie rzeczy są tym samym (*idem esse unum atque bonum*)¹¹¹, a powszechne pragnienie dobra (*ipsum bonum esse quod desideratur ab omnibus*) nie jest niczym innym niż pragnieniem jedności (*omnia unum desiderant*)¹¹², bo jeśli w rzeczach nie ma jedności i tożsamości, to „nie mają one nic, co by się zaliczało do rzeczy godnych starania”¹¹³.

Co więcej, wszystko pozostaje w istnieniu i trwa tak długo, jak długo jest jednością, a ginie i rozpada się, gdy jednością być przestaje (*omne quod est tamdiu manere atque subsistere quamdiu sit unum; sed interire atque dissolvi pariter atque unum esse destitit*)¹¹⁴. Dotyczy to trwania i funkcjonowania organizmów żywych równie dobrze jak dowolnych (także nieożywionych) ciał. Formułując tezę o ścisłym związku istnienia z osiąganiem i zachowywaniem jedności, Boecjusz odwołuje się do elementarnych doświadczeń antropologicznych, to znaczy do doświadczenia fenomenu życia jako istotowo związanego z psychofizyczną jednością człowieka oraz do obserwacji dotyczących samej struktury ludzkiej cielesności. O przypisywaniu jedności takiego znaczenia świadczą słowa:

gdy bowiem w jedno się łączą ciało i duch i w tym złączeniu trwają (*in unum coeunt ac permanent anima corpusque*), nazywają się istotą żyjącą (*animal*), gdy jednak ta jedność (...) się rozwiązuje (*haec unitas utriusque separatione dissolvitur*), jasną jest rzeczą, że ginie i przestaje być istotą żyjącą (*nec iam esse animal liquet*). A nawet samo ciało, gdy trwa w jednej formie przez połączenie członków (*in una forma membrorum coniunctione*), uważa się za postać ludzką (*humana species*). Ale jeżeli części ciała rozdzielone i rozłączone rozerwą jedność, przestaje ono być tym, czym było¹¹⁵.

¹¹⁰ Boecjusz, *De consolatione philosophiae*, III, prosa 11 (PL 64, 771): *Nonne monstravimus (...) ea quae appetuntur a pluribus idcirco vera perfectaue bona non esse, quoniam a se invicem discrepant (...), plenum absolutumque bonum afferre non posse? Tum autem verum bonum fieri cum in unam veluti formam, atque efficientiam colliguntur*. Polski przekład: *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962, s. 78.

¹¹¹ Por. tamże, 772; polski przekład: s. 79.

¹¹² Por. tamże, 774; polski przekład: s. 82. Por. również: tamże, III, prosa 12 (PL 64, 781): *ipsumque unum id ipsum esse bonum dicebas quod ab omni rerum natura peteretur*; polski przekład: s. 87.

¹¹³ Por. tamże, 771–772: *nisi vero unum atque idem omnia sint, nihil habere, quo inter expetenda numerentur*; polski przekład: s. 78.

¹¹⁴ Por. tamże.

¹¹⁵ Tamże, 772–773; polski przekład: s. 79.

Dlatego Boecjusz przynosząc mu pocieszenie filozofii – nauczycielce i tłumacze praw rządzących światem – przypisuje słowa: „co pragnie istnieć i trwać, to pragnie być jednością (*quod subsistere ac permanere appetit, id unum esse desiderat*)”¹¹⁶.

10. Dominik Gundisalvi i *De unitate*

Ważnym źródłem dla XIII-wiecznych rozważań o transcendentalnym i nietranscendentalnym sensie jedności jest tekst *De unitate*¹¹⁷, długo przypisywany Boecjuszowi, a wedle nowszych badań wywodzący się z XII wieku i będący dość swobodną łacińską przeróbką fragmentów dzieła *Fons vitae*, którego autorem był żydowski myśliciel Ibn Gabirol, znany łacinnikom jako Awicebron. Według wszelkiego prawdopodobieństwa autorem *De unitate* jest Dominik Gundisalvi (Gundissalinus), który zresztą przetłumaczył (wraz z Janem Hiszpanem) wspomniane dzieło Awicebrona. Gundisalvi formułuje tezę, zgodnie z którą jedność jest tym, za sprawą czego każda rzecz jest czymś jednym (*unitas est qua unaquaeque res dicitur esse una*)¹¹⁸. Co więcej, tak długo rzecz jest tym, czym jest, jak długo sama w sobie jest jednością (*non solum unitate una est, sed etiam tamdiu est, quidquid est, id quod est, quamdiu in se unitas est*)¹¹⁹. Innymi słowy, każda rzecz zachowywana jest w istnieniu wyłącznie za sprawą zespalającej jedności (*in suo esse non nisi unitione servatur*). Każdy byt będący jakimś zespoleniem, w szczególności złożeniem materii i formy, powstaje dzięki jednoczącej mocy tej pierwszej jedności i jest czymś jednym, dopóki nie ulegnie rozpadowi (*Unitio autem non fit nisi unitate. [...] Soluta autem unitione, destruitur essentia eius quod ex earum unitione provenerat; quare fit non unum*)¹²⁰. Dlatego jak jedność doprowadza każdy byt do istnienia, tak też zachowuje go i strzeże (*sicut unitate res ad esse ducitur, sic et unitate in illo esse custoditur*)¹²¹.

Autor *De unitate* duży nacisk kładzie na rozróżnienie jedności pierwszej, źródłowej i jedności wtórnej, pochodnej. Jedność pierwsza jest jednością w najściślejszym sensie i to ona – jako jedność stwórcza (*unitas creatrix*) – nadaje jedność „drugiego stopnia” wszystkim innym bytom, ona wszystkie inne byty jednoczy (*haec unitas est quae unit omnia*). Ta jedność nie ma początku ani kresu, nie podlega żadnej zmianie, nie ma w niej najmniejszej domieszki wielości i zróżnicowania (*creatrix unitas non habet principium neque finem, nec permutationem, nec diversitatem*)¹²². Natomiast

¹¹⁶ Tamże, 774; polski przekład: s. 81.

¹¹⁷ Dominicus Gundissalinus, *De unitate* (ed. P. Correns) [w:] *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, Bd 1, Hf 1, Münster 1891. Patrologia Latina Migne’a podaje nieco inną wersję tytułu (*De unitate et uno*), a sam tekst przypisuje Boecjuszowi (PL 63, 1075–1078).

¹¹⁸ Por. *De unitate*, dz. cyt., s. 3.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Por. tamże, s. 4.

¹²¹ Tamże.

¹²² Por. tamże, s. 5.

jedność w rzeczach jest jednością stworzoną, a zatem wtórną, pochodną względem jedności pierwszej, podrzędną względem niej (*unitas creata, descendens a prima, infra eam et diversa ab ea*). Ta postać jedności dopuszcza jakąś wielość, różnorodność i zmienność (*creatae unitati accidit multiplicitas et diversitas et mutabilitas*)¹²³; dopuszcza tym samym jej stopniowanie. Na tym poziomie mamy zatem wiele jedności, a przynajmniej jedność jest orzekana na wiele sposobów, stosownie do różnorodności form jedności wywodzących się z jedności pierwszej (*propter hanc diversitatem formae unitatis, non uno modo, sed pluribus dicitur aliquid esse unitate unum*)¹²⁴. Stopniowanie jedności pochodnej oznacza, że coś może być bardziej lub mniej jedno (i – odpowiednio – bardziej lub mniej złożone), a to zakłada mniejszy bądź większy dystans między poszczególnymi stopniami takiej jedności a jednością pierwszą – tą najprawdziwszą, bezwzględną, prostą i jedną jedyną (*quanto enim unaquaeque unitas propinquior fuerit primae et verae unitati, tanto materia formata per illam erit magis una et simplicior; et e contrario, quanto remotior fuerit a prima unitate tanto erit multiplicior et compositior*)¹²⁵. Stosownie do tego autor *De unitate* proponuje pewną typologię jedności, uwzględniającą różnorodność form jedności i uporządkowaną wedle wspomnianego stopniowania, to znaczy wedle mniejszego bądź większego oddalenia od jedności pierwszej (*secundum gradum suae elongationis a prima unitatis origine*)¹²⁶.

Wyróżnioną, w hierarchii jedności najwyższą jej postacią jest jedność na mocy niezłożoności istoty (*unum simplicitate essentiae*). Taką jednością jeden jest Bóg. Niżej w hierarchii jest jedność na mocy immanentnego bytowego zespolenia, właściwego bytom względnie niezłożonym (*unum coniunctione simplicium*)¹²⁷. Tej jedności – jednoznacznie traktowanej jako zespolenie formy i materii, a nie tylko formy i istnienia – autor *De unitate* upatruje w inteligencjach, czyli bytach anielskich, i w duszach (*angelus et anima, quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae*)¹²⁸. Kolejny typ jedności to jedność na mocy ciągłości (*unum continuitate*) – ciągłości w sensie przestrzennego bądź czasowego *continuum*. W tym wypadku schodzimy już na poziom bytów empirycznych, o czym upewniają nas podane przykłady (drzewo, skała). Innego typu jednością jest jedność na mocy złożenia czy zestawiania, jedność pewnego strukturalnego układu (*unum compositione*). Modelowym przykładem takiej jedności jest jeden dom złożony z wielu ścian. Od jedności pierwszej jeszcze bardziej oddalona jest jedność na mocy zsumowania, zebrania czy zgromadzenia razem (*unum aggregatione*). Ten typ jedności można dostrzec zarówno w bytach ożywionych (stado), jak i w bytach nieożywionych (stos kamieni). Kolejnym typem jedności jest jedność na mocy analogicznego położenia

¹²³ Por. tamże.

¹²⁴ Por. tamże, s. 9.

¹²⁵ Por. tamże, s. 6.

¹²⁶ Por. tamże, s. 7.

¹²⁷ *Patrologia Latina* podaje w tym miejscu: *unum cognitione simplicium* (*De unitate et uno*, PL 63, 1078). Nie wydaje się jednak, by to odczytanie było poprawne i by epistemologiczna interpretacja jedności była w tym miejscu uzasadniona.

¹²⁸ *De unitate*, dz. cyt., s. 9.

albo analogicznej funkcji (*unum proportione, unum similitudine officii*). Dobrym jej przykładem jest „zadaniowe” podobieństwo funkcji kierującego statkiem i rządzącego państwem¹²⁹. Następny typ jedności to jedność na mocy wspólnej przypadłości (*unum accidente*). Chodzi tu o jedność różnych podmiotów mających taką samą jakość (*diversa subiecta eiusdem qualitatis*); w tym sensie śnieg i łabędź są czymś jednym z racji wspólnej im jakości bieli. Komplementarnym do powyższego typem jedności jest jedność numeryczna, a raczej jedność wyliczenia (*unum numero, unum in numerando*), rozumiana jako jedność wielu przypadłości przysługujących temu samemu podmiotowi (*diversa accidentia quae eidem subiecto insunt, dicuntur unum numero, id est in numerando*). Inną postacią jedności jest jedność na mocy przynależności do tego samego gatunku albo na mocy gatunkowej natury (*unum participatione speciei; unum natura*). Tego typu jedność stanowią numerycznie odrębni ludzie jako przynależni do jednego gatunku. Dominik Gundisalvi osobno wymienia jedność na mocy przynależności do wspólnoty o negatunkowym charakterze, na przykład etnicznej bądź językowej (*unum natione vel lingua*). Jeszcze węższy, słabszy i bardziej uznaniowy charakter ma kolejny typ jedności: jedność na mocy wspólnego obyczaju (*unum more*). Tego rodzaju jedność należy rozpatrywać w dwóch wyraźnie nieobojętnych aksjologicznie wariantach: albo jako jedność na mocy zgodności w zakresie pewnej cnoty, zalety czy godziwego upodobania (*unum secundum consensum eiusdem virtutis et dilectionis*)¹³⁰, albo jako jedność na mocy zgodności w zakresie pewnej wady (*unum secundum consensum eiusdem vitii*)¹³¹.

Tak wielka różnorodność typów jedności, podlegających w coraz większym stopniu ilościowemu zwielokrotnieniu i jakościowemu różnicowaniu, i w coraz większym stopniu umownych (co znaczy także: coraz bardziej umownie odróżnionych od wielości), nie zmienia faktu, że w systemie Dominika Gundisalviego to jedność, a nie wielość jest pojęciem źródłowym, ośrodkowym i docelowym. Nawet wtedy, kiedy wydaje się, że autor *De unitate* oba pojęcia traktuje jako równorzędne człony opozycji wyczerpująco opisującej całą dziedzinę bytową (*quidquid enim est, vel est unum, vel est plura*), ostatecznie wychodzi na jaw „przewaga” jedności, to znaczy jej fundamentalny, pierwotny i nadrzędny wobec wielości charakter. Wszelka wielość – zarówno w sensie nieciągłej mnogości (*multitudo* jako *discreta quantitas*), jak i w sensie ciągłej wielkości (*magnitudo* jako *continua quantitas*) – wywodzi się z zespolenia jednostek (*pluralitas autem non est nisi ex aggregatione unitatum*); ich ciągłość bądź nieciągłość w tym zespoleniu przesądza o charakterze wielości (*unitates si sunt disgregatae, fa-*

¹²⁹ Na analogiczność tych funkcji wskazuje także ujawniona w *De unitate* wymiennosc łacińskich terminów oznaczających spełniające je osoby: rządcą prowadzący swoją wspólnotę prostą drogą, może być prowadzącym statek (*rector navis*), zaś sternik może być sternikiem „nawy państwowej” (*gubernator civitatis*).

¹³⁰ Jednoznacznie pozytywnym dla Gundisalviego przykładem takiej jedności jest metaforyczne nazywanie mnogości wierzących „jednym sercem” i „jedną duszą” (*multitudo credentium – cor unum et anima una*) – por. tamże, s. 10.

¹³¹ Dla kontrastu jednością szczególnie podejrzaną, moralnie wątpliwą – i zapewne dlatego uznaną za najpośledniejszą – jest mnogość klientów domu publicznego, zadających się z tą samą kobietą, i dlatego zasługujących na miano „jednego ciała” (*plures homines qui adhaerent meretrici sunt unum corpus*) – por. tamże.

ciunt multitudinem; si vero fuerint continuae in materia, faciunt magnitudinem). Skoro więc każda postać wielości wywodzi się i składa niejako z jednostek, to można orzec, iż jeden jest wspólny „korzeń” (*radix una est*) wielości ciągłej i nieciągłej, i do jednego się one sprowadzają (*resolvuntur ad unum*). Ostatecznie wszystko dąży do jedności i nawet to, co jest mnogie i różnorodne, „pragnie” tego, by być orzekane jako jedno (*omnia unitatem appetunt, ut etiam ea multa sunt quae unum dici velint*)¹³².

11. Awicenna

Awicenna (Ibn Sina), jeden z wybitniejszych myślicieli arabskich, którego wpływ – daleko wykraczający poza islamski krąg kulturowy i głęboko przenikający zachodnią scholastykę¹³³ – trudno przecenić, w dziele *Kitab al-Szifa* (*Księga uzdrowienia*), znanym w średniowieczu w łacińskim przekładzie po prostu jako *Metaphysica*¹³⁴, obszernie omawia i analizuje pojęcie jedności, nie zawsze jednak wyraźnie odróżniając transcendentalny i nietranscendentalny, w szczególności matematyczny jego sens¹³⁵. Sam zresztą przyznaje, że jest dla nas rzeczą trudną wskazać istotę jedności (*difficile est nobis nunc ostendere quidditatem unius*), zwłaszcza jeśli jej definicję związać z pojęciem wielości¹³⁶. Taki związek generuje bowiem niekończący się spór o to, co jest pierwsze, a co pochodne, a w konsekwencji – co jest definiensem, a co wypada uznać za definiendum.

Trudno dla takiego sporu znaleźć zadowalające rozwiązanie (*difficile est nobis ponere hic aliquid quod possit sufficere*), bo z jednej strony, jeśli jedno jest tym, co nie podlega podziałowi (*unum est id quod non dividitur*), to znaczy, że z konieczności nie jest zwielokrotnione (*unum est id quod non multiplicatur necessario*). Tym samym jednak do określania jedności wprowadzamy wielość (*iam igitur accepimus*

¹³² Por. tamże.

¹³³ Wystarczy przypomnieć, jak bardzo inspirująca okazała się filozofia Awicenny dla myślicieli tej rangi co Albert Wielki, Tomasz z Akwinu i Duns Szkot. Nie bez powodu również tacy wybitni mediewiści, jak E. Gilson czy F. Van Steenberghen, zgodnie podkreślali (mimo daleko idącej różnicy zdań dzielącej ich w wielu innych kwestiach), że wielu arystotelików czy augustynistów tej epoki należałoby określić jako „*avicennsants*”, a więc w większym czy mniejszym stopniu interpretujących myśl perypatetycką i neoplatoniską w duchu Awicenny.

¹³⁴ Średniowieczny łaciński przekład tego dzieła doczekał się krytycznej edycji w ramach serii *Avicenna Latinus* jako: *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (ed. S. Van Riet), Louvain, Leiden 1977–1983. Odwołania do tego tekstu będą tu jednak, zgodnie ze zwyczajem, sygnowane jako *Metaphysica*.

¹³⁵ Z tej niekonsekwencji czynili Awicennie zarzut i Awerroes, i Tomasz z Akwinu, który wręcz twierdził, że Awicenna sprowadza jedność w znaczeniu transcendentalnym, a zatem równozakresową z bytem, do jedności jako zasady i miary liczby, a zatem do jedynie kategoryjnej, przypadłościowej jedności w znaczeniu matematycznym.

¹³⁶ Por. Awicenna, *Metaphysica*, tract. III, cap. 3 [w:] tenże, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I–IV (ed. S. Van Riet), Louvain, Leiden 1977, s. 114–115.

multitudinem in ostensione unius)¹³⁷. Z drugiej zaś strony, wielość z konieczności trzeba definiować przez jedność (*necesse est autem multitudinem definiri per unum*); jedno jest bowiem początkiem i zasadą wielości, z niego bierze ona swoje istnienie i swoją istotę (*unum enim est principium multitudinis, et ex ipso est esse eius et quidditas eius*)¹³⁸. By uniknąć błędnego koła, Awicenna musiał się uciec do takiej formuły, która uchyli kwestię pierwszeństwa i pochodności. Wydaje się, że taki jest sens twierdzenia, że zarówno jedność, jak i wielość należą do pojęć, które tworzymy w naszym umyśle jako pierwsze (*videtur quod unitas et multitudo sint de his quae prius formamus*), z tą jednak różnicą, że wielość wcześniej sobie wyobrażamy (*prius autem imaginamus multitudinem*), bo naszej wyobraźni narzuca się ona wyraźniej i z większą oczywistością niż jedność (*multitudo notior sit apud nostram imaginationem quam unum*), natomiast jedność wcześniej pojmujemy (*prius intelligimus unitatem*)¹³⁹.

Awicenna niewątpliwie bierze pod uwagę transcendentalny sens jedności, skoro twierdzi, że jedność zachowuje zasadniczą zgodność z bytem, który jest przedmiotem metafizyki (*unitas multam habet convenientiam cum esse quod est subiectum istius scientiae*)¹⁴⁰. W innym miejscu jeszcze wyraźniej twierdzi, że jedność jest równoważna bytowi co do uniwersalności przedmiotowego zakresu (*unum autem parificatur ad esse, quia unum dicitur de unoquoque praedicamentorum, sicut ens*), przy zachowaniu różnicy znaczeniowej (*intellectus eorum diversus est*)¹⁴¹. Jednak to transcendentalne rozumienie jedności spleta z rozumieniem zgoła innym, jako łatwo rozpoznawalną oczywistość traktując przekonanie, iż do natury tej samej jedności, która jest równozakresowa z bytem, należy również to, iż w pewien sposób jest początkiem ilości i liczby (*unitas initium est aliquo modo quantitatis; quod autem initium sit numeri, bene consideranti facile est intelligere*)¹⁴².

Wiążąc liczbę z miarą, Awicenna pokazuje, że wszystko to, co mierzone, musi być zarazem ujęte liczbowo (*esse eius secundum quod mensuratur non est nisi inquantum numeratur*), a to, co ujęte liczbowo, musi mieć jakąś elementarną jedność (*esse eius secundum quod numeratur est esse eius inquantum habet unitatem*)¹⁴³. Ponieważ zaś miary i liczby są przypadłościami (*mensurae et numeri accidentia sunt*)¹⁴⁴, wobec tego i będąca ich początkiem jedność musi mieć charakter przypadłościowy, nie zaś substancjalny. Awicenna rozpatruje, co prawda, mocną ontologiczną tezę neoplatoników, absolutyzującą jedność, to znaczy stanowiącą, iż jest ona przyczyną wszystkich rzeczy (*unitas est causa omnis rei*), i w tym kontekście przekonuje, że to właśnie liczba jest pierwszą rzeczą, jaka powstaje i wywodzi się z jedności (*primum quod ex unitate fit et generatur numerus est*)¹⁴⁵. Jednak po przeprowadzeniu – wzorem

¹³⁷ Por. tamże, s. 114.

¹³⁸ Por. tamże.

¹³⁹ Por. tamże, s. 115.

¹⁴⁰ Por. tamże, cap. 1, s. 107.

¹⁴¹ Por. tamże, cap. 2, s. 114.

¹⁴² Por. tamże, cap. 1, s. 107.

¹⁴³ Por. tamże.

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 106.

¹⁴⁵ Por. tamże.

Arystotelesa – rozróżnienia na jedność substancjalną (*unum secundum essentiam*) i jedność przypadłościową (*unum secundum accidens*) i po szczegółowej analizie typów jedności (znowu zasadniczo zgodnie z typologią arystotelesowską, a raczej zgodnie z jej nieco odmiennymi wersjami, przedstawionymi w *Metafizyce i Fizyce*)¹⁴⁶ Awicenna dochodzi do wniosku, że jedność nie jest jakimś Absolutem wyniesionym ponad kategorie bytowe. Jeśli jest równozakresowa z bytem, a więc charakteryzowana jako transcendentalne, to właściwie głównie w takim sensie, iż podobnie jak istnienie nie oznacza istoty jakiejś rzeczy (*conveniunt autem in hoc quod nullum eorum significat substantiam alicuius rei*)¹⁴⁷, co samo w sobie wystarczyłoby, by uznać ją za przypadłość.

Awicenna do tej samej konkluzji dochodzi także inną drogą. Otóż jedność nie jest pojęciem należącym do definicji substancji bądź do definicji przypadłości, natomiast jest tym, co takiej definicji towarzyszy, co z nią współwystępuje (*unitas non est intrans in definitione substantiae nec accidentis, sed fortasse est comitans eam*)¹⁴⁸. Wspólnym znaczeniem, wspólnym odniesieniem (*communis intentio*) dla jedności tak „stowarzyszonej”, współwystępującej zarówno z substancją, jak i z przypadłością, jest bycie tym, co aktualnie bądź potencjalnie niepodzielone (*esse quod non dividitur*). Właśnie to wspólne odniesienie, ta wspólna „intencja” w rozumieniu Awicenny stanowi właściwy sens jedności (*illa intentio, scilicet esse quod non dividitur, est id quod intelligimus per unitatem*)¹⁴⁹. Jeśli tak, to gdyby była ona substancją, nie mogłaby być orzekana o przypadłości (na mocy definicji substancji), natomiast gdyby była przypadłością, wciąż mogłaby być orzekana także o substancji (na mocy definicji przypadłości)¹⁵⁰. A zatem jedność będzie wspólnym odniesieniem dla substancji i przypadłości – czymś z nimi na równych prawach współzachodzącym (*comitans*) – tylko wtedy, kiedy sama w sobie będzie przypadłością (choć substancja może być,

¹⁴⁶ Por. tamże, cap. 2, s. 107–114. Wedle wspomnianej typologii, jedność przypadłościowa ma trzy odmiany: jedność podmiotu wraz z orzekaną o nim przypadłością (*subiectum et praedicatum accidentale*), jedność dwóch przypadłości orzekanych o jednym podmiocie (*duo praedicata de uno subiecto*) i jedność dwóch podmiotów, o których orzekana jest jedna przypadłość (*duo subiecta unius praedicati*). Z kolei w ramach jedności substancjalnej można wyróżnić następujące typy: jedność rodzaju (*unum genere*), jedność gatunku (*unum specie*), jedność analogii (*unum comparatione, unum aequalitate*), jedność podmiotu (*unum subiecto*) i jedność numeryczna, czyli co do liczby (*unum numero*). W ramach tej ostatniej można wyróżnić jeszcze bardziej szczegółowe odmiany: jedność ciągłości (*unum continuatione*), jedność całości (*unum integritate, unum perfectione*), jedność zestawienia (*unum aggregatione*) etc. Wart odnotowania jest wątek, który będzie miał znaczenie również dla myśli zachodniej, na przykład dla Tomasza z Akwinu i jego koncepcji gatunkowego statusu poszczególnych czystych inteligencji: zdaniem Awicenny, to, co jest czymś jednym na mocy przynależności do jednego gatunku (*unum specie*), z reguły występuje jako numerycznie wiele (*multa numero*), jednak w szczególnym przypadku może też być czymś jednym co do liczby (*non multa numero*): wtedy mianowicie, kiedy natura całego gatunku zawiera się i wyczerpuje w czymś jednostkowym (*cum natura totius speciei fuerit in uno individuo*) – por. tamże, s. 108.

¹⁴⁷ Por. tamże, s. 114.

¹⁴⁸ Por. tamże, cap. 3, s. 121.

¹⁴⁹ Por. tamże, s. 120.

¹⁵⁰ Por. tamże: *si fuerit substantia, non accidet accidenti; non autem sequitur (...) quod si fuerit accidens, non accidet substantiae: substantiae enim accidet accidens et constituitur per eam, accidenti vero non accidet substantia sic ut ipsa constituatur in illo.*

oczywiście, czymś jednym – *unum*, ale nie *unitas*). Ostatecznie potwierdza się więc wcześniejsze rozpoznanie, zgodnie z którym Awicenna uznaje, że jedność jest przypadłością (*unitas est accidens*), a skoro tak, to przypadłością jest też liczba, która z konieczności z jedności właśnie się wywodzi (*numerus qui necessario provenit ex unitate accidens est*)¹⁵¹.

12. Mojżesz Majmonides

Mosze ben Maimon (Majmonides) – żydowski myśliciel z XII wieku, łączący różne inspiracje filozoficzne (Arystoteles, neoplatonicy, Awicenna) z tradycją biblijną i rabiniczną – w dziele *Przewodnik błędzących* (*More hanewuchim*)¹⁵² wiele uwagi poświęca afirmacji jedności Boga, rozumianej jako Jego jedyność (*unicitas*) i niezłożoność (*simplicitas*). Absolutna jedność Boga jest nietożsama i wręcz nieporównywalna z relatywną jednością bytów stworzonych, podobnie jak nietożsame i nieporównywalne są wszelkie inne atrybuty przypisywane Bogu i na przykład – człowiekowi¹⁵³.

Jedność w świecie stworzonym traktowana jest przez Majmonidesa jako przypadłość, związana z kategorią ilości i stanowiąca opozycję względem wielości posiadającej równie przypadłościowy i wyłącznie kategoryalny charakter¹⁵⁴. Ta przypadłościowa i kategoryalna jedność, podobnie jak komplementarna względem niej wielość, występuje bowiem tylko w rzeczach, które mogą ją przyjąć¹⁵⁵. Czymś takim są rzeczy materialne, bo każda z nich z konieczności wyobrażana jest jako byt złożony, to znaczy substancja posiadająca cały szereg przypadłościowych, nienależących do jej istoty atrybutów¹⁵⁶. Majmonides sądzi bowiem, że tam, gdzie nie ma bezcielesności, nie ma też jedności w sensie ścisłym, bo wszystko, co cielesne, nie jest proste, lecz złożone z materii i formy, a ponadto ma wymiar przestrzenny, jest rozciągle i dlatego jest podzielne¹⁵⁷. Skoro w Bogu – całkowicie wolnym od jakiegokolwiek cielesności i wynikającej stąd złożoności – nie można sobie wyobrazić żadnej struktury bytowej, żadnego układu atrybutów dodanych do Jego istoty, nie może być w Nim również

¹⁵¹ Por. tamże, s. 122.

¹⁵² W średniowiecznej Europie dzieło Majmonidesa znane było jako *Dux neutrorum* lub *Dux perplexorum*.

¹⁵³ Por. Mojżesz Majmonides, *Przewodnik błędzących*, cz. I, r. 56, tłum. H. Halkowski i inni, Kraków 2008, s. 135: „atrybuty przypisywane Bogu oraz te, które stosowane są w odniesieniu do nas samych, pod żadnym względem ani w żadnym sensie nie mają ze sobą nic wspólnego, noszą one jedynie te same nazwy”. Z tym argumentem, zakładającym czystą homonimiczność nazw orzekanych o Bogu i o bytach stworzonych, podejmie polemikę między innymi Tomasz z Akwinu, swoją koncepcję analogiczności orzekania (ufundowaną na analogii bytu) przeciwstawiając stanowisku, jakie w tej sprawie zajmuje „Rabbi Moyses”. Por. Tomasz z Akwinu, *De Potentia* VII, 7, c (polski przekład: *O mocy Boga*, kw. 7, a. 7, tłum. G. Kurylewicz [w:] tenże, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 4, Kęty–Warszawa 2010, s. 213–215). Por. również: tenże, *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 2, c.

¹⁵⁴ Por. tamże, cz. I, r. 57, s. 135–136.

¹⁵⁵ Por. tamże, s. 136.

¹⁵⁶ Por. tamże, I, r. 51, s. 117–118.

¹⁵⁷ Por. tamże, I, r. 35, s. 87–88.

atrybutu jedności: Bóg nie ma jedności jako dodatkowego elementu, choć jest prawdziwie i bezwzględnie jeden. Tej ostatniej tezy będzie Majmonides bezkompromisowo bronił, wbrew tym wszystkim, którzy w jego oczach są jedynie pozornymi mono-teistami, bo – tak jak to czynią chrześcijanie, głosząc swoją koncepcję Trójcy – zdają się dopuszczać w Bogu jakąś wielość¹⁵⁸.

Zabsolutyzowana jedność – sam jeden jedyny i wewnętrznie niepodzielony Bóg – nie dopuszcza żadnych wybiegów i rozwiązań połowicznych (na przykład w postaci hipotezy, iż ewentualne atrybuty Boga nie są, co prawda, Jego istotą, ale też nie są czymś jej obcym, wobec niej zewnętrznym)¹⁵⁹. W tej kwestii stanowisko Majmonidesa jest klarowne i rygorystyczne:

Nie może być wiary w jedność Boga bez uznawania, że jest On jedną prostą substancją, bez żadnej złożoności czy też wielu składników – z jakiegokolwiek byś strony na to nie patrzył i jakim badaniom byś tego nie poddawał, w żaden sposób i z żadnej przyczyny nie jest On podzielny na dwie części, nie dopuszcza żadnej formy wielości – ani obiektywnej, ani subiektywnej¹⁶⁰.

A zatem wedle Majmonidesa jedność w sensie ścisłym to jedna bezwzględnie prosta substancja, nie zaś mnogościowy zbiór, mniej czy bardziej spójna kombinacja czy mozaika różnych elementów.

¹⁵⁸ Por. tamże, I, r. 50, s. 114–115: „Jeżeli jednak pragnąłbyś (...) wiernie trzymać się przekonania, że Bóg jest Jeden i stanowi prawdziwą jedność, nie uznając w jakimkolwiek znaczeniu wielości i podzielności, to musisz także zrozumieć, że Bóg nie posiada atrybutów w żadnej formie i w żadnym znaczeniu (...). Ci, którzy wierzą że Bóg jest Jeden i że ma wiele atrybutów, deklaruja jedność ustami, zakładając wielość w swoich myślach. Jest to podobne do doktryny chrześcijan, którzy mówią, że On jest jeden i że On jest trzy, i że trzy jest jeden”.

¹⁵⁹ Por. tamże, I, r. 51, s. 117.

¹⁶⁰ Tamże.

Rozdział II

U POCZĄTKÓW REFLEKSJI NAD TRANSCENDENTALNYM SENSEM JEDNOŚCI, PRAWDY I DOBRA: *SUMMA DE BONO* FILIPA KANCLERZA

W napisanej w trzeciej dekadzie XIII wieku *Sumie* (*Summa de bono*) Filipa Kanclerza dostrzec można pierwszą bezsporną, choć dość skromną i niejako okazjonalną próbę ogólnego i systematycznego opracowania problematyki transcendentaliów, w tym jedności w transcendentalnym sensie. Dzieło Filipa Kanclerza zachowuje walor tego, co pierwsze, co daje początek, ale zarazem ma charakterystyczne ograniczenia, związane z wyraźnie wskazanym, właśnie zakresowo ograniczonym, zasadniczym przedmiotem rozważań. Filip Kanclerz – który sam nie był szczególnie wybitnym, oryginalnym i błyskotliwym myślicielem – chciał dać światu sumę własnych bądź w jego środowisku funkcjonujących przemyśleń na temat dobra, zwłaszcza w kontekście odnowionych w owej epoce kontrowersji związanych z manichejskim dualizmem, odrodzonym w ruchu, wierzeniach i obyczajowości katarów. Jego refleksja koncentruje się zatem na wykazaniu, że istnieje tylko jedna pierwsza zasada świata – byt, który jest źródłowym, bezwzględny i doskonałym dobrem, krótko mówiąc: jest Bogiem. Jednoznaczne wzajemne przyporządkowanie pojęć: byt – Bóg – dobro, zdaje się być myślą przewodnią dzieła Filipa Kanclerza, organizującą wszystkie jego wywody, także te, które w obieg myśli XIII-wiecznej wprowadzą problematykę transcendentaliów. W tej perspektywie refleksja na temat jedności transcendentalnej jest czymś ubocznym, właśnie okazjonalnym.

Mając w pamięci wyżej wspomniane okoliczności pojawienia się problematyki transcendentaliów w *Summa de bono*, warto przynajmniej szkicowo przedstawić koncepcję Filipa Kanclerza, by na jej tle dostrzec zarówno elementy ciągłości, jak i innowacje w myśli jego wybitniejszych kontynuatorów, podejmujących kwestię transcendentalnego sensu jedności, prawdy i dobra. Otóż w rozumieniu Filipa Kanclerza trzy wspomniane pojęcia są wyprowadzone z pojęcia bytu i określają jego pierwsze i najogólniejsze (*communissima et prima*) „intencje”, czyli znaczeniowe odniesienia. Jedno, prawda i dobro są pierwszymi i prostymi „intencjami” bytu, ponieważ nie ma żadnych pojęć względem nich uprzednich, do których można by je

w analizie sprowadzić (*primae intentiones simplices dicuntur quia non est ante ipsas in quae fiat resolutio*)¹. W innym miejscu swego dzieła Filip nazywa je trzema właściwościami czy też warunkami współzachodzącymi z bytem, od początku i nieodmiennie towarzyszącymi bytowi: *sunt tres conditiones concomitantes esse – unitas, veritas et bonitas*².

Wszystkie te pojęcia – jako pierwsze – winny być określane jako pozytywnie, rzeczowo tożsame z bytem, do którego mogą dodawać tylko jakąś partykularną, pojęciową negację (*per hunc modum oportet prima determinari*). Dotyczy to nie tylko jedności, która w dominującym nurcie XIII-wiecznej refleksji stale będzie charakteryzowana przez negację (z kilkoma ledwie, ale ważnymi wyjątkami, wprost szukającymi pozytywnego sensu jedności bądź zwracającymi uwagę na różnicę między zewnętrzną, czysto językową, negatywną formułą a jej właściwym, pozytywnym sensem). Filip Kanclerz sądził, że również prawda i dobro winny być definiowane przez negację, nie zaś przez koniunkcję, partycypację czy cokolwiek pozytywnego, bo o tym, co najogólniejsze, najogólniej orzeka się przez zaprzeczanie (*universalius dictum est per privationem*)³. To stanowisko miało odróżniać Filipa od niektórych przynajmniej wybitniejszych myślicieli XIII wieku, takich choćby jak Tomasz z Akwinu, utrzymujący, że jedność dodaje do bytu tylko negację, ale prawda i dobro dodają do niego pewną pozytywną, choć tylko pojęciową relację.

W *Summa de bono* jednolitym i wyłącznym kryterium transcendentalności jedności, prawdy i dobra jest niepodzielenie (*indivisio*), negacja rzeczywistego i potencjalnego podziału. Wszystkie pojęcia transcendentalne dodają do bytu tylko to niepodzielenie czy nierozdzielenie, a różnią się od siebie jedynie tym, co w ich treści jest niepodzielone; innymi słowy, różnią się tym, jakiemu podziałowi przeczą. Jedność dodaje do bytu tylko najogólniejszą negację podziału: jedno jest bytem niepodzielnym (*unum est ens indivisum*), co zdaje się sugerować, że jedność – jako byt niepodzielony – zakłada już byt i oddala od niego wszelkie podzielenie czy rozdzielenie (*indivisum ponit ens et privat ab ente divisionem*)⁴, usuwa wszelką wewnętrzną różnicę czy niespójność, uchyla wszystko, co czyniłoby go wewnętrznym sprzecznym (w szczególności bycie nie sobą – bycie nie tym, a tamtym). Albo jeszcze radykalniej, wzorem tradycji sięgającej Parmenidesa: jedność jako byt niepodzielony neguje po prostu to, by będące można było uznać za równocześnie niebędące.

Prawda w rozumieniu Filipa Kanclerza dodaje do bytu tylko negację rozdzielenia istnienia i tego, czym rzecz jest (*verum est ens habens indivisionem esse et eius quod est*)⁵. Prawda jest zatem bytem – albo inaczej: prawdziwy jest taki byt – w którym nieoddzielone jest jego istnienie od tego, czym jest, a zatem od jego istoty. Samo

¹ Por. Filip Kanclerz, *Summa de bono*, q. 1 [w:] Philippi Cancellarii Parisiensis, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, (Corpus Philosophorum Medii Aevi), Bern 1985.

² Por. tamże, q. 7.

³ Por. tamże.

⁴ Por. tamże, q. 2.

⁵ Por. tamże.

odróżnienie *esse* i *id quod est* ma swoje źródło w *De hebdomadibus* Boecjusza⁶, zaś Filip Kanclerz czyni z niego użytek tylko po to, by w transcendentalnym rozumieniu prawdy dostrzec zaprzeczenie nie tyle samego odróżnienia, ile realnego oddzielenia istnienia i istoty w bycie. Warto też zwrócić uwagę na to, że w *Summa de bono* znajdujemy twierdzenie pozostające w jawnej sprzeczności z poglądem sformułowanym później przez Tomasza z Akwinu: o ile ten ostatni prawdę wiąże z adekwacyjnym odniesieniem bytu do umysłu czy też do podmiotu poznającego, o tyle Filip Kanclerz uzna, że prawda jest orzekana bez odniesienia do umysłu (*verum dicitur sine respectu ad intellectum*)⁷.

Dobro wreszcie dodaje do bytu jedynie negację (lub różnicę polegającą na negacji) oddzielenia w nim jego istnienia od celowości czy też odniesienia do celu (*in ratione boni praeter esse habetur intentio finis et comparatio ad finem*). W innym ujęciu, dobro jest bytem, w którym działanie jest nieoddzielone od samej do niego zdolności, a ogólniej – urzeczywistnienie jest nieoddzielone od możliwości (*bonum est habens indivisionem actus a potentia, sive finis simpliciter vel finis quodam modo*)⁸.

W *Summa de bono* proponuje się również inne ujęcie transcendentalności jedności, prawdy i dobra, uwzględniające ich odniesienie do Boga jako trojakiej przyczyny każdego bytu. W tamtej epoce właśnie w takim partykularnym, teologicznym kontekście najczęściej pojawia się problematyka transcendentaliów: jednym z nielicznych wyjątków od tej reguły będzie czysto ontologiczne i „uniwersalistyczne” wyprowadzenie i objaśnienie sensu poszczególnych transcendentaliów w pierwszym artykule pierwszej kwestii *De Veritate* Tomasza z Akwinu. Filip Kanclerz wyznacza więc dominującą tendencję, zgodnie z którą myśleć o jedności, prawdzie i dobru to przede wszystkim myśleć je u źródła, to znaczy w samym boskim bycie. Wobec wszystkich pozostałych bytów byt boski jawi się bowiem jako trojaka przyczyna – sprawcza, formalna i celowa, z wyłączeniem jedynie przyczyny materialnej (*in idem enim possunt coincidere efficiens, formalis et finalis, sed materialis non*)⁹. Każdy byt ma odniesienie do tego rodzaju trojakiej przyczyny, podobnie jak ma trzy współzachodzące z istnieniem właściwości transcendentalne, a jedno i drugie za sprawą swojej genezy, swojej wyprowadzalności z Bytu pierwszego (*unaquaeque essentia habens has tres rationes causarum, tres habet conditiones quae concomitantur esse eius, secundum quod est a primo ente*)¹⁰.

Wedle Filipa Kanclerza, właśnie za sprawą Bytu pierwszego rozważanego w aspekcie przyczyny sprawczej każdy byt jest urzeczywistniony jako będący czymś jednym (*a primo ente secundum rationem unius efficiatur unumquodque ens unum ab ipso*). Za sprawą tego samego Bytu pierwszego, rozważanego w aspekcie przyczyny formalnej zwanej też wzorcą, każdy byt jest czymś prawdziwym (*secundum*

⁶ Tekst Boecjusza znany jest również pod dłuższym, ale bardziej precyzyjnym tytułem: *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint cum non sint substantialia bona* (*W jaki sposób substancje mogą być dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi*).

⁷ Por. Filip Kanclerz, *Summa de bono*, dz. cyt., q. 2.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże, q. 7.

¹⁰ Por. tamże.

quod est causa formalis – verum). Za sprawą Bytu pierwszego, rozważanego tym razem w aspekcie przyczyny celowej, każdy byt jest czymś dobrym (*secundum quod est causa finalis – bonum*)¹¹. Warto przy tej sposobności zwrócić uwagę na to, że w *Summa de bono* nieprzypadkowa jest sekwencja tych najogólniejszych pierwszych intencji, tych właściwości nieodmiennie współzachodzących z bytem, a wywodzących się z trojkiej boskiej przyczynowości. Filip Kanclerz jest pierwszym z długiego szeregu XIII-wiecznych myślicieli, którzy wskazują na jedność jako na pojęcie w naszym myśleniu uprzednie względem prawdy i dobra: *unitas est prima illarum, secunda – veritas, tertia – bonitas*¹². To „pierwszeństwo” jest względne, bo dotyczy wyłącznie pojęć wyprowadzonych już z pojęcia bytu (bezwzględne pierwszeństwo tego ostatniego u autorów odwołujących się do tradycji Arystotelesa i Awicenny nie będzie już podlegało dyskusji). Ponadto jest pierwszeństwem wyłącznie w porządku epistemologicznym, a nie ontologicznym: chodzi o to, co „wcześniej” myślimy, a nie o to, co „wcześniej” jest. Wskazanie na pierwszeństwo jedności jako fundamentalnego niepodzielenia bytu – zwłaszcza zaś trwałość i powszechność tego wskazania – wydaje się jednak ważną wskazówką potwierdzającą nasze domniemanie, że jedność jest czymś więcej niż neutralnym, opisowym pojęciem, a mianowicie jest cechą noszącą i nadającą wartość.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tamże.

Rozdział III

PORZĄDKOWANIE ZNACZEŃ JEDNOŚCI W *SUMMA FRATRIS ALEXANDRI*

W przypisywanym Aleksandrowi z Hales, a faktycznie napisanym przez jego współpracowników dziele *Summa fratris Alexandri*, znanym też jako *Summa theologica*¹, problematyka transcendentaliów jest już podejmowana w sposób najzupełniej świadomy – jako ważny fragment większej całości, czyli problematyki tradycyjnie nazywanej kwestią „imion”, to znaczy atrybutów Boga, przypisywanych Mu w dyskursie teologicznym i filozoficznym. W *Summa fratris Alexandri* właśnie ta kwestia, a w jej ramach prawomocność orzekania o Bogu takich atrybutów, jak jedność, prawda i dobro, zyskuje obszerne omówienie i objaśnienie. Stanowi też dobry punkt wyjścia ogólniejszej refleksji na temat sensu i statusu tych pojęć w ich rozumieniu transcendentálním. Trzeba jednak pamiętać, że dla autorów tego dzieła – podobnie zresztą jak dla większości myślicieli, o których się w tej pracy wspomina – pierwszym i najważniejszym kontekstem refleksji na temat transcendentaliów jest kontekst teologiczny (byt, jedno, prawda, dobro w Bogu albo wręcz Bóg jako byt, jedno, prawda i dobro)².

Autorzy *Summa fratris Alexandri* dużą wagę przywiązują do rekonstrukcji i uporządkowania transcendentálnych i nietranscendentálnych znaczeń takich pojęć jak jedność, prawda i dobro, stanowiących dziedzictwo tradycji filozoficznej i patrystycznej. W ramach takiego dość arbitralnego, wypada przyznać, porządkowania proponuje się, między innymi, trojake ujęcie jedności³. Po pierwsze, można rozważać jedność w rzeczach ze względu na ich pochodzenie od Boga jako przyczyny (*unitas in rebus secundum fluxum rerum a causa Deo*). Po drugie można ją rozważać przez sprowadzenie jedności w rzeczach do jedności w Bogu (*secundum reductionem*

¹ W dość zgodnej opinii badaczy wspomniane dzieło jest raczej dziełem zbiorowym, powstałym w środowisku Aleksandra z Hales, po części za jego życia (trzy pierwsze księgi zostały napisane zapewne jeszcze przed rokiem 1245) i prawdopodobnie nie bez jego wiedzy i współpracy. Jako jednego z prawdopodobnych autorów *Summy* (w tym jej pierwszej księgi, z której tu czyni się użytek) wymienia się Jana z La Rochelle (Johannes de Rupella), bliskiego współpracownika Aleksandra z Hales.

² Świadczy choćby o tym wymowny tytuł trzeciego traktatu pierwszej księgi *Summy*, w którym zasadniczo wyklada się koncepcję transcendentaliów: *De divina unitate, veritate et bonitate*.

³ Por. Alexander Halensis, *Summa theologica seu sic ab origine dicta Summa fratris Alexandri* (ed. P. B. Klumper, Quaracchi 1924) I, p. 1, tract. 3, membrum 1, c. 3, resp., s. 118: *consideratio unitatis diversificatur tribus modis*.

unitatis in rebus ad unitatem in Deo). Po trzecie wreszcie, można rozważać jedność przez rozróżnienie poszczególnych typów jedności w rzeczach ze względu na to istnienie, jakie przysługuje rzeczom w naturze (w rzeczywistości czasoprzestrzennej) bądź ze względu na ich własne istnienie (*discernendo unitates rerum, secundum quod habent esse res in natura sive in esse proprio*).

Pierwszemu sposobowi rozważania jedności patronuje Pseudo-Dionizy Areopagita, drugiemu – Bernard z Clairvaux, trzeciemu – „filozofowie”, co faktycznie oznacza Arystotelesa i Awicennę⁴. Zgodnie z podejściem Pseudo-Dionizego⁵, należałoby zacząć od rozstrzygnięcia, czy jedność będzie się rozważać w samej przyczynie stworzenia (i wówczas jedność nie istnieje w wielości), czy też – w stworzeniu. Jeśli będzie się ją rozważać w stworzeniu, to może się to dokonywać stosownie do jedności jego przyczyny (*consideratur unitas in creatura secundum unitatem causae*). W tym ostatnim ujęciu stworzenia mające rozmaite stopnie bytowości, rozmaite sposoby i stopnie istnienia, będą nazywane jednością ze względu na swoją genezę i swoją pierwszą zasadę (*creaturae quae habent diversos progressus essendi dicuntur unum principio*); ze względu na tę jedną wspólną genezę, jedną pierwszą zasadę, cały wszechświat jest czymś jednym (*ab hac unitate dicitur universitas una*). Można również rozważać jedność w stworzeniu od strony jedności formy (*secundum unitatem formae*), czy to formy rodzajowej (*forma generalis*), czy formy gatunkowej (*forma specialis*), czy wreszcie formy jednostkowej (*forma singularis*). Każda z tych form będzie konstytuowała inny typ jedności. Za sprawą formy rodzajowej jedność stanowić będzie wiele gatunków danego rodzaju (*dicuntur multae species unum in genere*). Z kolei wiele jednostek wchodzących w skład gatunku stanowić będzie jedność za sprawą formy gatunkowej (*dicuntur multa singularia unum specie*). Za sprawą formy jednostkowej każda rzecz będzie nazywana jedną numerycznie (*unum numero*), i to w dwóch sensach: albo w sensie jedności jako całości (*unum toto*), kiedy rozważa się powstawanie rzeczy i części, z których powstaje, albo w sensie jedności jako podmiotu (*unum subiecto*), kiedy rozważa się rzecz już zaistniałą i przysługującą jej przypadłości⁶.

Rozumienie jedności proponowane przez Bernarda z Clairvaux⁷ zakłada sprowadzenie wszystkich postaci jedności do jedności pierwszej wedle rosnącego stopnia bliskości względem niej (*referre omnes unitates ad unitatem primam secundum propinquius*). Najpierw cysterski opat rozpatruje jedności najbardziej elementarne, najniższego rzędu, napotymane w ciele (*in corpore*). Następnie zajmuje się jednościami wyższego rzędu, występującymi w człowieku (*in homine*). Wreszcie rozpatruje

⁴ Por. tamże, s. 119: *Secundum primum modum assignat differentias B. Dionysius, secundum secundum modum B. Bernardus, secundum tertium philosophi*. I nieco dalej, opisując ów trzeci sposób podejścia: *Secundum autem Avicennam, qui sequitur Aristotelem, differentiae unius assignantur hoc modo*.

⁵ W *Summa fratris Alexandri* stanowisko Dionizjańskie rekonstruowane jest na podstawie *De divinis nominibus*, 13, 2 (PG 3, 978).

⁶ Por. tamże: *unum toto referendo ad fieri et ad partes ex quibus fit; unum subiecto referendo ad factum esse et ad dispositiones quae accidunt rei postquam est*.

⁷ Stanowisko Bernarda z Clairvaux rekonstruowane jest na podstawie *De consideratione*, V, 8 (PL 182, 799).

jedności najwyższego rzędu, które odnoszą się do Boga (*in Deo*). Zdaniem Bernarda, w ciele można wyróżnić zarówno jedność w znaczeniu bezwzględnym (*unitas simpliciter*), czyli jedność konstytutywną (*constitutiva*), jak i jedność relatywną, pod pewnym względem (*unitas secundum quid*), czyli jedność zespolenia, zebrania razem (*collectiva*).

Z kolei w człowieku jedność może przybierać troistą postać: jedności na mocy prawa (*iure*), jedności z natury (*natura*) i jedności na mocy woli (*voluntate*). Jedność na mocy prawa nazywana jest „małżeńską” (*unitas coniugativa*), jej egzemplifikacją bowiem jest jedność małżonków, na mocy prawa stanowiących „jedno ciało”⁸. Jedność z natury w przypadku człowieka może być dwojakiego rodzaju: albo jest jednością przyrodzoną (*unitas nativa*) i odnosi się do samego istnienia człowieka, który rodzi się jako jedność duszy i ciała; albo jest jednością mocy (*unitas potestativa*), która odnosi się do zdolności dobrego życia (*quantum ad bene esse*), do niewzruszonego trwania w określonym, spójnym sposobie istnienia⁹. Również jedność na mocy woli winna być traktowana dwojako: albo w odniesieniu do innych ludzi (*per relationem ad proximum*), i wtedy określana jest jako jedność zgody i budowanego na miłości harmonijnego współistnienia (*consentanea*)¹⁰, albo w odniesieniu do Boga (*per relationem ad Deum*), kiedy zyskuje miano jedności ofiarowania czy też oddania siebie (*votiva*)¹¹.

Wreszcie jedność w Bogu można rozważać na dwa sposoby: jako jedność osobową lub jedność substancjalną (*unitatem in Deo considerat dupliciter: personalem et substantialem*). Jedność osobowa miałaby zachodzić w Bogu wcielonym, w Chrystusie, w którym trzy natury (ciało, dusza i natura boska) łączą się w jednej osobie (*in Christo tres naturae in una persona*)¹². Natomiast jedność substancjalna w Bogu rozpatrywana jest jako jedność trzech osób Trójcy w jednej wiecznej naturze (*considerat tres personas ab aeterno in una natura et substantia*).

Przywoływane w *Summa fratris Alexandri* „filozoficzne” objaśnienie różnych typów jedności sięga do Awicenny¹³, a za jego pośrednictwem do Arystotelesa¹⁴. Z tej filozoficznej tradycji wywodzi się odróżnianie jedności w sensie właściwym – samej przez się i na mocy własnej istoty (*per se*) – oraz jedności przygodnej, na mocy przypadłości (*per accidens*). Jedność na mocy przypadłości występuje w trzech wariantach: albo dwie (lub więcej) przypadłości przysługują jednemu podmiotowi (*duo accidunt uni*), albo jedna i ta sama przypadłość przysługuje dwóm (albo więcej)

⁸ Por. tamże: *coniuges enim unitate iuris sunt „una caro”*.

⁹ Por. tamże: *homo virtutis non instabilis, sed unus semper nititur inveniri*.

¹⁰ Por. tamże: *cum per caritatem multorum hominum est anima una*.

¹¹ Por. tamże: *cum anima Deo adhaerens unus spiritus est*.

¹² Właśnie tak: trzy, a nie dwie natury w Chrystusie, z rozróżnieniem ciała i duszy w jego ludzkiej naturze.

¹³ Podstawowym źródłem dla rekonstrukcji stanowiska Awicenny jest jego dzieło *Kitab al-Szifa*, znane średniowiecznym autorom w łacińskim przekładzie, zwyczajowo tytułowanym *Metaphysica*. Por. w szczególności: *Metaphysica*, III, 2.

¹⁴ Ostatecznie to *Metafizyka* Arystotelesa jest zasadniczym źródłem przywoływanych tu „filozoficznych” objaśnień różnych sensów jedności. Por. zwłaszcza: *Metafizyka*, V, 6 (1015 b 17–1017 a 7).

podmiotom (*unum accidit duobus*), albo jedna przypadłość przysługuje jednemu podmiotowi (*unum accidit uni*).

Z kolei jedność sama przez się, na mocy własnej istoty, albo jest jednością numeryczną (*unum numero*), albo współzachodzi z ilościową mnogością (*multa numero*). To, co jest numerycznie jedno, może być precyzyjniej charakteryzowane jako podzielne (*divisibile*) bądź niepodzielne (*indivisibile*). Jeszcze bardziej szczegółowa charakterystyka jedności pozwala stwierdzić, że to, co podzielne, może być charakteryzowane jako jednorodne (*homogeneum*) bądź niejednorodne (*heterogeneum*). Jeśli jest jednorodne, a zatem posiada jedną i tę samą naturę zarówno w całości, jak i w poszczególnych częściach, to będziemy mieli do czynienia z numeryczną jednością ciągłości (*unum continuatione*). Natomiast jeśli jest niejednorodne, a zatem uwzględnia różne natury, to numeryczna jedność jest numeryczną jednością na mocy dopełniania natury (*unum perfectione*). Jeśli to, co jest numerycznie jedno, jest niepodzielne, to albo jest całkowicie wolne od jakiegokolwiek domieszki innej natury, do tej jedności dodanej (*absolutum ab omni alia natura addita unitati*), albo aktualnie nie musi współwystępować z taką dodaną naturą (*non est habens aliam naturam additam unitati*), albo zazwyczaj z taką dodaną naturą współwystępuje (*est habens aliam naturam additam unitati*).

Pierwszego typu jedność jest jednością na mocy własnej istoty (*unum secundum essentiam*): w ten sposób orzeka się jedność w Bogu (*secundum quem modum dicitur unitas in Deo*), a zarazem ta właśnie jedność jest zasadą liczby i liczenia (*principium numeri*). Drugiego typu jedność jest jednością na mocy własnego gatunku czy też własnej formy (*unum numero secundum suam speciem*): w ten sposób orzeka się jedność o duszy albo o bycie anielskim (*secundum quem modum diceretur unitas in anima et in angelo*). Łącznie zatem są cztery wyróżnione tą drogą typy jedności numerycznej: jedność na mocy ciągłości (*unum continuitate*), jedność na mocy dopełniania natury (*unum perfectione*), jedność na mocy własnej istoty (*unum secundum essentiam*) i jedność na mocy gatunku czy też formy (*unum secundum speciem*). Jeśli jedność na mocy własnej istoty współzachodzi z numeryczną mnogością (*unum per se et multa numero*), to dzieje się tak wyłącznie na mocy pewnej zbieżności (*hoc non est nisi propter convenientiam*) w zakresie jakiejś treści. W ten sposób wyznacza się inne typy jedności: jedność na mocy porównania (*unum comparatione*), jedność podmiotu czy też podłoża (*unum subiecto*) i jedność predykatu, która może występować jako jedność ze względu na rodzaj (*unum genere*) bądź jedność ze względu na gatunek (*unum specie*).

Po systematycznym uporządkowaniu znaczeń jedności odziedziczonych z tradycji filozoficznej i patrystycznej, po naszkicowaniu pewnej ich typologii autorzy *Summa fratris Alexandri* we własnym imieniu mogą oświadczyć, że podobnie jak pozostałe transcendentalia, czyli pierwsze określenia bytu (*primae determinationes entis*), pierwsze jego „intencje” czy też odniesienia (*primae intentiones*), krótko mówiąc – to, co jako pierwsze wraz z bytem „odciska się” w umyśle (*primae impressiones apud intellectum*)¹⁵, jedność nie może być poznana czy zdefiniowana przez

¹⁵ Por. tamże, cap. 1, resp., s. 113.

coś względem niej uprzedniego (*per priora*). Można ją, co najwyżej, określić za pośrednictwem tego, co względem niej „późniejsze”, pochodne (*per posteriora*), na przykład za pośrednictwem negacji bądź następczego skutku (*per abnegationem vel effectum consequentem*). Stąd jedność można określić bądź jako byt niepodzielony (*ens indivisum*), a zatem przez zaprzeczenie przeciwnego odniesienia znaczeniowego, to jest podzielenia (*per abnegationem oppositae intentionis, quae est divisio vel multitudo*), bądź jako byt wyodrębniony, oddzielony od innych (*ens divisum ab aliis*), czyli za pośrednictwem następczego skutku, jakim jest wyodrębnienie, oddzielenie od innych (*per effectum consequentem qui est distinguere ab aliis*)¹⁶.

W *Summa fratris Alexandri* na trzy sposoby, w trzech porządkach, rozpatruje się odniesienia między pojęciem bytu a pozostałymi pojęciami transcendentalnymi: ze względu na samo istnienie rzeczy w ich własnym rodzaju (*secundum quod consideratur esse rerum in proprio genere*), ze względu na odniesienie istnienia rzeczy do Boga jako ich przyczyny (*secundum quod esse rerum comparatur in relatione ad causam divinam*), wreszcie ze względu na odniesienie istnienia rzeczy do podmiotu skończonego, do duszy jako obrazu boskiej natury (*secundum relationem rerum ad animam quae est imago divinae essentiae; per comparisonem ad animam*)¹⁷. W każdym z tych trzech porządków z bytu można wyprowadzić pojęcia jedności, prawdy i dobra, i w każdym z nich trzy wspomniane pojęcia transcendentalne dodają do pojęcia „byt” jakieś specyficzne znaczenie, niewyrażone wprost w jego znaczeniu.

W pierwszym porządku o jedności można powiedzieć, że określa byt ze względu na istnienie rzeczy rozpatrywane w znaczeniu bezwzględnym, jako samo w sobie niepodzielone i oddzielone od innych (*secundum quod ens aliquod consideratur absolutum, ut divisum ab aliis et in se indivisum*). W tym porządku jedność dodaje więc do bytu specyficzne określenie istnienia rzeczy rozpatrywanego w znaczeniu bezwzględnym, to znaczy tak, jak się ma samo w sobie (*haec additio est determinatio esse rei ut se habet absolute*). W drugim porządku jedność określa byt ze względu na odniesienie istnienia rzeczy do pierwszej przyczyny sprawczej (*in conformitate ad primum efficientem*). Jak sama przyczyna sprawcza jest jedna i niepodzielona, tak istnienie, którego jest przyczyną, również jest jedno i niepodzielone (*sicut efficiens causa est una, indivisa [...] sic fit esse indivisum*). Warto na ten moment zwrócić uwagę, bo wprost wskazuje on na możliwość interpretacji transcendentalnej jedności jako jedności egzystencjalnej, to jest niepodzielności jednostkowego istnienia. Trzeci porządek odwołuje się do motywu augustyńskiego, wyłożonego w *De Trinitate*, a mianowicie do przekonania, iż w przyrodzonych władzach ludzkiej duszy – tworzących nieprzypadkowe triady – odzwierciedla się nadprzyrodzona Trójca. W tym zatem porządku jedność określa byt ze względu na odniesienie rzeczy do jednej z takich „odwzorowujących” władz duszy, a mianowicie do pamięci i jej porządkującej, „zachowawczej” funkcji (*est igitur in ente quolibet [...] unitas, per quam ordinatur in memoria et servetur*). Pamięć bowiem zestawia ze sobą i przyporządkowuje do siebie nawzajem przechowywane dane na temat rzeczy i buduje z nich jedność

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. tamże, cap. 2, resp., s. 114.

wiedzy (*memoria enim ea quae retinet secundum aliquam coordinationem relationis ad unum et discretionis componit*). Jedność określa zatem byt jako to, co może być zachowywane i porządkowane w pamięci (*ut ordinabile in memoria*).

Ogólnie rzecz biorąc, autorzy *Summa fratris Alexandri* podtrzymują przekonanie, iż jedność dodaje do bytu pewne pojęciowe określenie, pewną pojęciową różnicę, mianowicie znaczenie niepodzielenia. Kiedy myślimy o bycie jako o czymś jednym, nie mamy na myśli innego znaczenia, jak właśnie to, że jest niepodzielony – taka jest *determinata ratio* bytu jako jedności. Natomiast rzeczowo, substancjalnie jedność niczego do bytu nie dodaje, bo nie ma takiego bytu, który by nie uczestniczył w jedności (*non existit aliquod ens quod non participet unitatem*). Można to nawet wyrazić mocniej: jedność rozumiana jako niepodzielenie jest zawsze niejako współmyślana (*cointellecta*) z bytem. Innymi słowy: żadnego bytu nie może nasz umysł pomyśleć, nie myśląc zarazem jego jedności, czyli niepodzielenia (*ens aliquod non accipitur a nostro intellectu nisi cointellecta indivisione*).

Rozdział IV

ALBERT WIELKI

1. Porządkowanie znaczeń jedności

W tradycji filozoficznej znaleźć można różne klucze porządkujące różnorodność sensów terminu „jedność” (*multiplicitas unius*). Pierwszą typologię Albert Wielki wyprowadza z *Metafizyki* Arystotelesa, w szczególności z jej piątej, „słownikowej” księgi. Na podstawie proponowanego przez Arystotelesa klucza można mianowicie uporządkować wszystkie typy jedności wedle podziału na jedność z istoty, czyli substancjalną (*unum secundum se*) i jedność na mocy przypadłości, czyli akcydentalną (*unum secundum accidens*)¹. Każdy z tych dwóch ogólnych typów ma trzy warianty szczegółowe, pozwalające stopniować właściwą im jedność.

Jedność z istoty, jedność substancjalna może zatem najpierw oznaczać jedność rozumianą jako ciągłość (*unum continuatione*), przy czym owa ciągłość może być zarówno naturalna (na przykład organizm złożony z naturalnie zespolonych części, jak ludzkie ciało ze swymi członkami), jak i sztuczna, wytworzona przez człowieka (na przykład to, co sklejone, to, co związane etc.). Jedność na mocy ciągłości naturalnej (*unum continuatione naturali*) jest „silniejsza”, jest jednością w większym stopniu (*magis unum*) niż jedność na mocy ciągłości sztucznie wytworzonej (*unum continuatione artificiali*).

Jednością substancjalną jest również jedność wspólnego rodzaju (*unum genere*), w ramach której współwystępują byty konkretyzowane i rozdzielane dopiero przez różnice gatunkowe. Wspólnota rodzaju zachodzi, na przykład, dla człowieka i osła (bycie zwierzęciem), i dopiero różnice gatunkowe – rozumność i odpowiednio nierozumność – podzielią ów wspólny rodzaj na odrębne gatunki (zwierzę rozumne, zwierzę nierozumne).

Jednością substancjalną jest wreszcie jedność wspólnego gatunku (*unum specie*): tą jednością połączone są rozmaite indywidua tego samego gatunku, różnicowane jedynie przez swoje cechy osobnicze (ludzie gatunkowo stanowiący jedność zachowują swoją odrębność dzięki indywidualnym cechom tego oto Piotra, tej oto Marii etc.).

¹ Por. Albert Wielki, *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei*, I, p.1, tract. 6, q. 24, cap. 1 [w:] tenże, *Opera omnia* (editio Coloniensis), t. 34, 1, Aschendorff, Münster 1978, s. 143.

Jednością na mocy przypadłości jest natomiast najpierw to, co jest jedno ze względu na przypisanie konkretnemu podmiotowi konkretnej przypadłości, czyli podmiot wraz ze swoją cechą akcydentalną (*secundum quod subiectum et accidens est unum*), na przykład Piotr muzykalny.

Inną postacią jedności przypadłościowej jest jedność dwóch lub więcej przypadłości przysługujących jednemu i temu samemu podmiotowi (*secundum quod duo accidunt uni*), na przykład Piotr jasnowłosy i muzykalny.

Wreszcie o jedności akcydentalnej można mówić wtedy, gdy jedna i ta sama przypadłość przysługuje dwóm lub więcej podmiotom (*secundum quod unum accidit duobus*), na przykład muzykalność Marii i Piotra.

Ta podstawowa dychotomiczna typologia znaczeń jedności (wraz z jej bardziej szczegółowymi wariantami) nie jest jedyną arystotelesowską inspiracją dla „henologicznej” refleksji Alberta. W swoistej, dla metody i stylu pracy Alberta charakterystycznej parafrazie arystotelesowskiej *Metafizyki*, pojawia się nowa wersja wspomnianej typologii – już nie dwudzielna, ale czwórdzielna, zapożyczona tym razem z dziesiątej księgi dzieła Arystotelesa. Korzysta ona z wcześniej przedstawionej typologii w tym sensie, że za swoją dziedzinę przedmiotową obiera wyłącznie jedność w rozumieniu substancjalnym (*non hic sumimus modos unius per accidens [...] sed accipimus unum per se*)². *Doctor universalis* kieruje się przy tym przekonaniem, że skoro jedność orzeka się na wiele sposobów, to należy wskazać kilka jej głównych znaczeń, kilka typowych sposobów jej ujęcia, do których można by wszystkie pozostałe sprowadzić (*ad quos omnes alii reducuntur*). Inspirując się Arystotelesem, wskazuje cztery takie główne znaczenia czy też sposoby ujęcia jedności substancjalnej (*capitales modi unius [...] sunt quatuor*)³.

Po pierwsze zatem czymś jednym jest to, co jest *continuum*; innymi słowy, czymś jednym jest to, co ciągle (*unum continuitate*)⁴. Po drugie, czymś jednym jest to, co jest pewną całością (*totum dicitur unum*), której forma łączy części na tę całość się składające⁵. Po trzecie, czymś jednym jest to, co jest niepodzielne w znaczeniu bezwzględnym (*indivisibile simpliciter*), czyli to, co jest konkretną jednostką, czymś pojedynczym (*singulare*) – numerycznie jednym (*unum numero*). Po czwarte, czymś jednym jest to, co jest jednością w ramach gatunku (*unum specie*), a zatem jest czymś jednym na poziomie powszechnika (*universale*).

² Por. *Metaphysica, libri VI–XIII*, X, tract. 1, cap. 1 [w:] *Opera omnia* (editio Coloniensis), t. 16, p. 2, Aschendorff 1964, s. 431.

³ Por. tamże.

⁴ Ten „ciągłościowy” typ jedności pojawia się również – jako szczegółowy wariant jedności substancjalnej – w typologii dychotomicznej. Jego charakterystyka także jest wspólna dla obu klasyfikacji: jedno tak rozumiane obejmuje to, co jest ciągle z natury (*unum quod natura continuum est*) i to, co jest ciągle wskutek połączenia (*unum copulatione, unum ligatione, unum colligatione*). To ostatnie zaś może być połączone z natury (*unum colligatum natura*) lub w wyniku ludzkiej przemyślności i ludzkiego działania (*unum colligatum arte*) – por. tamże, s. 432.

⁵ Ten holistyczny sens jedności występuje w dwóch wariantach: jedno oznacza całość zespoloną przez naturę (*totum per naturam unitum*) albo całość zespoloną poniekąd siłą, w sposób wymuszony (*totum vi sive violentia compositum*) – por. tamże.

Cztery powyższe typy jedności można sprowadzić do czegoś jeszcze bardziej podstawowego. Albert – jako uważny czytelnik i samodzielny interpretator *Metafizyki* Arystotelesa – dostrzega możliwość takiej definitywnej redukcji wszystkich czterech typów do typu trzeciego, to jest do jedności rozumianej jako niepodzielność. To, co jest orzekane jako coś jednego, jest bowiem tak orzekane przede wszystkim ze względu na jakąś niepodzielność (*omnia dicuntur unum quadam indivisibilitate*)⁶. Z tego punktu widzenia najbardziej jednym jest jedno numerycznie – coś pojedynczego. Jeśli jednak wziąć pod uwagę rację owej niepodzielności, to możliwe są redukcje alternatywne: do jedności pierwszego typu lub do jedności czwartego typu. W pierwszym przypadku – redukcji do jedności rozumianej jako to, co ciągle – przyjmuje się, że to, co niepodzielne jest takie na mocy niepodzielności swego ruchu (*indivisibilia ab indivisibilitate sui motus*). W drugim przypadku – redukcji do jedności gatunku, czyli do powszechnika – uznaje się, że to, co niepodzielne, jest takie na mocy niepodzielności swojej formy lub swej istoty gatunkowej (*indivisibilia ab indivisibilitate suae speciei sive quiddatis et formae*)⁷. Jednak owe hipotezy redukcjonistyczne w żadnym razie nie znaczą, że Albert traktuje jedność jako coś, co orzekane jest o bycie zawsze w tym samym znaczeniu (*non est dicendum quod ea quae dicuntur unum, dicantur simpliciter per intentionem unam*)⁸. Otwierają one natomiast możliwość badania różnych znaczeń jedności pod kątem ich źródłowości bądź pochodności.

Inny klucz do typologii znaczeń jedności zaczerpnął Albert z pism Pseudo-Dionizego Areopagity, zwłaszcza z trzynastego rozdziału dzieła *De divinis nominibus*. Stamtąd pochodzi właściwie cała tradycja neoplatońskiej przekonanie, iż wśród rzeczy istniejących nie ma niczego, co by nie uczestniczyło w pewien sposób i pod pewnym względem w jedności⁹. Charakterystyczne dla typologii wyprowadzonej z myśli Pseudo-Dionizego jest dialektyczne związanie poszczególnych postaci jedności z komplementarnymi do nich postaciami wielości. Stąd jedność rozumianą jako całość (*unum toto*) dopełniać będzie wielość części na tę całość się składających (*multa partibus*). Podobnie jedność na mocy ugruntowania w jednym podmiocie (*unum subiecto*) znajduje swoje dopełnienie w wielości przysługujących podmiotowi przypadłości (*multa accidentibus*). Kolejny typ jedności – jedność na mocy wspólnoty gatunku (*unum specie*) – dialektycznie wiąże się z wielością numeryczną, to jest wielością jednostkowych egzemplarzy tegoż gatunku (*multa numero*). Nie inaczej jest z jednością na mocy wspólnoty rodzaju (*unum genere*): komplementarna względem niej jest wielość gatunków dzielących ów rodzaj (*multa speciebus*). Wreszcie jedność rozumiana być może jako jedność wspólnego źródła, wspólnego pochodzenia, wspólnego początku (*unum principio*), a jej dopełnieniem jest wielość pochodnych, czyli wielość tego, co z owego źródła się wywodzi (*multa processionibus*).

⁶ Por. tamże, s. 433.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. tamże, cap. 2, s. 433.

⁹ Por. *Summa theologiae sive summa de mirabili scientia dei*, I p. 1, tract. 6, q. 24, cap. 1, dz. cyt., s. 143: *nihil est existentium quod non participet secundum aliquid unum*.

Albert Wielki odwołuje się również do innego neoplatonika – Proklosa, by uporządkować różnorodność sensów jedności. W dziele *Elementy teologii* (*Stoicheiosis theologike*) Proklos zwraca uwagę przede wszystkim na to, że jedność w znaczeniu istotowym i ścisłym (*unum essentialiter*) jest nietożsama z jednością w znaczeniu partycypacyjnym i aproksymatywnym (*unum participative*): to, co zespolone, zjednoczone, w jedno zebrane, nie jest tym samym, co jedno samo w sobie (*aliud est unum, aliud est unitum*). Jednością w mocnym sensie jest to, co jest jedno na mocy własnej istoty (*unum essentialiter et verissime*) i nie potrzebuje uczestniczyć w czymś od siebie innym, by stać się jednością¹⁰. Co więcej, jest taką jednością, za której sprawą każda rzecz jest czymś jednym (*unitas qua quaelibet res est una*). Każda inna postać jedności jest czymś jednym na mocy partycypacji w tamtej istotowej jedności (*participatione unitatis unum est*).

To, co jest jedno na mocy partycypacji, dopuszcza stopniowanie, to znaczy jest bardziej lub mniej jednym, stosownie do stopnia uczestnictwa w nadającej jedność formie jedności istotowej¹¹. Za Proklosem Albert Wielki przypomina zasady tego stopniowania. Po pierwsze, te rzeczy, które są czymś jednym na mocy partycypacji w formie całości, gdy partycypują w niej i z racji nazwy, i z racji znaczenia czy też istotnej treści, i z racji podpadania części pod formę całości ze względu na ich dopełniającą się w te same formy aktualizację, są jednością w większym stopniu niż wtedy, kiedy partycypują w niej wyłącznie z tego ostatniego powodu, to jest z racji podpadania części pod formę całości¹². Po drugie, te rzeczy, które są czymś jednym na mocy przynależności do jednego podmiotu, są jednością w większym stopniu, jeśli ów podmiot jest jednością i czyni coś jednością sam z siebie, na mocy własnej istoty, niż wtedy, kiedy jest on jednością i czyni coś jednością przygodnie, za sprawą czegoś innego¹³. Po trzecie, te rzeczy, które są czymś jednym z racji przynależności do jednego gatunku czy rodzaju, są jednością w większym stopniu wtedy, kiedy partycypują w formie bliższego sobie gatunku czy rodzaju, niż wtedy, kiedy partycypują w formie gatunku lub rodzaju bardziej odległego¹⁴. Wreszcie po czwarte, te rzeczy, które są czymś jednym numerycznie, są jednością w większym stopniu wtedy, kiedy nie ma w nich wielości ani co do znaczenia, ani co do istnienia, ani co do istoty, niż wtedy, gdy, co prawda, nie ma w nich wielości co do znaczenia i co do istnienia, ale jest wielość co do istoty. Ale też te rzeczy, w których jest wielość jedynie co do istoty,

¹⁰ Por. tamże, s. 144: *unum vere est quod essentialiter est unum et non participat aliquid quo aliud sit a se, quo unum fiat*.

¹¹ Por. tamże: *alia minus et magis unum sunt, secundum quod magis et minus participant formam unientis*.

¹² Por. tamże: *quae participatione formae totius unum sunt, magis unum sunt, si participant formam totius nomine et ratione et partium terminatione sub forma, quam si participant eam terminatione tantum*.

¹³ Por. tamże: *quae unum sunt subiecto magis unum sunt, si subiectum uniens per se et proprium est, quam si est per accidens et per aliud*.

¹⁴ Por. tamże: *quae sunt unum genere vel specie, magis sunt unum, si participant formam generis vel speciei propinquam, quam si remotam*.

są w większym stopniu czymś jednym, niż te rzeczy, w których jest wielość i co do znaczenia, i co do istnienia, i co do istoty¹⁵.

Jeśli weźmiemy pod uwagę ostatni przypadek, to znaczy zasady regulujące stopniowanie partycypacji w jedności w przypadku jedności numerycznej, to pierwsza podana tu charakterystyka (jedność co do znaczenia, istnienia i istoty) dotyczy relacji między definicją i tym, co zdefiniowane (*primo modo unum numero est diffinitio et diffinitum*). Druga charakterystyka (jedność co do znaczenia i istnienia, wielość co do istoty) dotyczy właściwości i tego, czemu ona przysługuje, to jest gatunku (*secundo modo – proprium et id cuius est proprium, et hoc est species*). Trzecia charakterystyka (wielość co do znaczenia, istnienia i istoty) dotyczy bytu jednostkowego i jego przypadłości (*tertio modo – individuum cum suis accidentibus*).

Wszystkie te obiekty są czymś jednym na mocy partycypacji w jedności jednoznacznej, i to takiej, która jednoczy niejako od wewnątrz jako ich immanentna, nadająca jedność formą. Dlatego są czymś jednym w sensie właściwym, to znaczy są bliższe jedności istotowej niż te rzeczy, które są czymś jednym na mocy partycypacji w czynniku jednoczącym z zewnątrz (na przykład w jednym miejscu bądź jednym czasie)¹⁶.

Ze stanowiskiem neoplatońskim (*explicite* Dionizjańskim) Albert wiąże również pogląd, iż coś może być jednym na mocy jednej zasady (*unum principio*). Ten typ jedności Albert interpretuje jako jedność na mocy analogii (*unum analogiae*): wspólną zasadą jest coś jednego, co łączy różne rzeczy nie przez to, że samo jakoś w nich jest, ale ze względu na ich odniesienie do siebie; na przykład byt jest czymś jednym zarówno w substancji, jak i w przypadłości, zarówno w możliwości, jak i w akcie¹⁷. Jedność analogii (*unum proportionem* bądź *unum habitudine*) rozpoznaje Albert także w poglądach Awicenny i Al-Ghazalego (w wersji zlatynizowanej: Algazela), przywołując przy tym dobrze znany przykład jedności na mocy podobieństwa czy też analogiczności odniesienia (rządzący państwem tak się ma do państwa, jak kierujący statkiem do tegoż statku)¹⁸.

Typologię jedności przedstawioną przez Al-Ghazalego Albert uznaje zresztą za właściwszą i „rozsądniejszą” niż inne¹⁹. W tym ujęciu podstawowy podział znaczeń

¹⁵ Por. tamże: *quae sunt unum numero, magis unum sunt, si nec intellectu, nec esse, nec essentia invenitur in eis numerus, quam si quidem non intellectu nec esse, sed essentia invenitur in eis numerus. Et haec magis unum quam ea in quibus invenitur numerus et intellectu, et esse, et essentia.*

¹⁶ Por. tamże, s. 145: *haec omnia sunt unum participatione unius unientis, quod est intra ipsa, et ideo vere unum sint (...); remotissime unum est quod non participat uniens intrinsecum (...), sed extrinsecum, ut est locus vel tempus; sicut acervus lapidum dicitur unus.*

¹⁷ Por. tamże, s. 145: *principium non est nisi in uno, quod non unit alia ut in ipsis existens, sed quia per respectum ad ipsum quidam modi sunt ipsius, sicut ens unum est in substantia et accidente, et potentia et actu.*

¹⁸ Por. tamże, s. 144: *una similitudine habitudinis rector civitatis se habet ad civitatem ut rector navis ad navem.*

¹⁹ Por. tamże: *omnibus his rationabilius distinguit unum Algazel...* Inna rzecz, że łacinnicy znali tylko tę część spuścizny Al-Ghazalego, która była względnie obiektywną rekonstrukcją poglądów filozoficznych zasadniczo przez niego odrzucanych i zwalczanych (chodzi zwłaszcza o poglądy Al-Farabiego i Awicenny). W dziele *Cele filozofii* (*Maqasid al-falasifa*) – wyraźnie sprawozdawczym – można zatem znaleźć poglądy zadziwiająco zbieżne z koncepcjami wspomnianych filozofów, co może wprowadzać

jedności każe odróżniać jedność w znaczeniu bezwzględnym (*unum simpliciter*) i jedność w znaczeniu relatywnym, czyli jedność pod pewnym względem (*unum secundum quid*). Jedność w znaczeniu bezwzględnym można zaś rozważać w trzech zasadniczo różniących się wariantach: po pierwsze, jako jedność, w której ani potencjalnie, ani w sposób zaktualizowany nie ma żadnej wielości (*unum in quo non est multitudo nec actu, nec potentia*). Taką jednością jest równie dobrze Bóg, jak i punkt. Po drugie, jedność w znaczeniu bezwzględnym można rozważać jako taką jedność, w której aktualnie nie ma żadnej wielości, choć jest w niej potencjalnie (*unum in quo est multitudo potentia, non actu*). Taką jednością można nazwać jedno ciało, jedno powietrze, jedną wodę, jedno *continuum*. Po trzecie, za jedność w znaczeniu bezwzględnym paradoksalnie można uznać nawet taką jedność, w której zarówno potencjalnie, jak i aktualnie istnieje wielość (*unum in quo est multitudo et actu, et potentia*). Za taką jedność można uważać jednego człowieka, jedną rękę, jedną głowę etc.²⁰

W swoich poszukiwaniach klucza do uporządkowania znaczeń jedności Albert nie pomija nawet tych typologii, które czynią użytek z metaforycznego jej rozumienia (*unum secundum metaphoram*). Bogatym źródłem takich sensów jedności są dzieła Bernarda z Clairvaux, zwłaszcza *De consideratione*. W relacji Alberta, wśród metaforycznych znaczeń jedności podanych przez Bernarda można znaleźć jedność jednolitości czy też jedność jako jednolitość (*unum uniformitatis*), właściwą, na przykład, człowiekowi zachowującemu tę samą trwałą dyspozycję, zachowującemu się w jeden określony sposób. Kolejną postacią jedności jest jedność na mocy wzajemnej zgody czy też jedność na mocy przyzwolenia (*unum consentione*), której modelowym przykładem jest związek małżeński. Jeszcze inną metaforyczną jednością jest jedność sakramentalna (*unum sacramentale*): na przykład w sakramencie chrztu sakramentalną jednością jest zespolenie czynnika formalnego, czyli wypowiedzianej w czasie ceremonii formuły słownej, i czynnika materialnego, czyli wody²¹. Również do obszaru teologii należy kolejny przykład metaforycznej jedności podany przez Bernarda: można mianowicie mówić także o jedności godnościowej czy też godność nadającej (*unitas dignativa*), która w oczach wierzącego chrześcijanina zachodzi wtedy, gdy w jednej osobie Chrystusa boskość łączy się z ludzką cielesnością²².

Porządkując znaczenia jedności wyróżnione przez Bernarda z Clairvaux, Albert proponuje, by rozmaite typy jedności potraktować jako zespolenia tego, co odmienne, w czymś jednym. Chodzi zatem nie tyle o jedność w znaczeniu bezwzględnym, z własnej istoty, ile o jedność aproksymatywną i relatywną, jedność na mocy partycypacji, czy wręcz „pojednaną wielość”. Mogłoby wchodzić w grę zespolenie różnych rzeczy w jednym działaniu (*in unum actum*) albo w jednym celu bądź w zmierzaniu do jednego celu (*in unum finem*), albo w jednym akcie woli (*in unam voluntatem*),

w błąd co do faktycznych intencji i faktycznego stanowiska samego Al-Ghazalego. To ostatnie – wyraźnie krytyczne wobec nauczania filozofów – Al-Ghazali wyłożył w dziele *Obalenie filozofii* (*Tahafut al-falasifa*), na które z kolei miał odpowiedzieć Awerroes *Obaleniem obalenia* (*Tahafut al-tahafut*).

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże: *aqua et verbum dicuntur unum sacramentale*.

²² Por. tamże: *limus noster in unam personam unitur in filio Dei*.

albo w jednym umyśle bądź w jednym procesie myślenia, w jednym pojmowaniu (*in unum intellectum*), albo w jednym sposobie czy stylu życia (*in unum vivendi modum*), albo wreszcie w jednym podobnym odniesieniu do innych obiektów (*in unam similem habitudinem ad diversa*).

2. Jedność transcendentálna a nadawanie formy

Albert Wielki odnotowywał, brał pod uwagę i starannie systematyzował propozycje sformułowane w ramach różnych tradycji filozoficznych, ostatecznie jednak zdołał wypracować własne stanowisko w kwestii znaczenia jedności. Główna teza Alberta brzmi zgodnie z wywodzącą się od Arystotelesa tradycją: jedno orzeka to, co jest nierozdzielone w sobie, a zarazem oddzielone od czegoś innego (*unum dicitur indivisum in se et divisum ab aliis*). Odnosi się to zarówno do tego, co jest jedno samo w sobie, na mocy własnej istoty, jak i do tego, co jest jedno na mocy partycypacji (*communiter notificatur ad unum per se et ad unum participatione*). Ponieważ zaś orzeka się jedność w porządku tego, co wcześniejsze, i tego, co późniejsze, w związku z tym powyższe znaczenie jedności uprzednio przysługuje temu, co jest jedno samo przez się, a wtórnie temu, co jest jedno dzięki partycypacji²³. Ogólnie rzecz biorąc jednak, każdy byt jest oddzielony od innych już na tej podstawie, że jest niepodzielony sam w sobie i ukonstytuowany w swoim własnym istnieniu (*eo ipso quo res indivisa est in se et constituta in esse habet quo dividitur ab aliis*).

Wedle Alberta, jedno i jedność różnią się jedynie co do pewnej modalności, pewnego sposobu orzekania, a mianowicie tak, jak to, co konkretne, różni się od tego, co abstrakcyjne (*unitas et unum formaliter acceptum non differunt nisi in modo tantum, scilicet concretionis et abstractionis*). Jedność bowiem orzeka samą formę, jedno natomiast wyraża udzielanie się tej formy każdemu bytowi czy też jej promieniowanie na to, co istnieje (*unitas dicit formam, unum autem dicit formae diffusionem in eo quod est*). Dlatego same w sobie jedno i jedność realnie nie różnią się od siebie, różni je natomiast sposób oznaczania (*non sunt diversa in re semper, sed tantum in modo significandi*). Nie jest więc konieczne, aby jedność, za której sprawą rzecz określana jest jako jedna, oraz sama rzecz, która określana jest jako jedna, były realnie czymś różnym (*sic non oportet quod diversa sint in re unitas qua res dicitur una, et res quae una dicitur*). Jedność sama w sobie jest czymś jednym, lecz jest nim jako to, co jest określone przez jedność, natomiast jednością jest właśnie jako forma czy też jakość określająca to, co jest czymś jednym (*unitas seipsa una est, sed una ut designata per unum, et unitas ut forma sive qualitas designans unum*). Orzekana *in abstracto* jedność jest zatem formą określającą (*forma designans*), a orzekane *in concreto* jedno to tyle, co sama rzecz przez tę formę określona (*res designata*).

²³ Por. tamże, cap. 2, solutio, s. 146: *notificatio unius per prius convenit uni per se, et per posterius ei quod est unum per participationem*.

Do repertuaru podstawowych ustaleń Alberta należy również teza, iż jedność jest tym, w czym nie ma wielości. Innymi słowy, jest tym, czego znaczenie i przedmiotowe odniesienie nie zawiera liczby, będącej – jako liczebność właśnie – synonimem wielości (*unum est id in quo nullus est numerus, id est in cuius significato vel supposito nullus est numerus*). Jedność jako to, co oznaczające, odnosi się bowiem do tego, co oznaczane, i właśnie na to odniesienie wskazuje zdanie: „jedno jest tym, w czym nie ma żadnej wielości”²⁴.

Osobny rozdział Albert poświęca relacjom między jednością a wielością. Najpierw bierze pod uwagę transcendentalny sens tych terminów (*unum* i *multa* jako *primae intentiones esse*). Jego zdaniem, opozycję jedności i wielości można rozważać na różne sposoby²⁵. Można mianowicie mówić o niej ze względu na jej przyczyny (*secundum causas*) bądź ze względu na jedność i wielość same w sobie (*secundum seipsa*). Rozważając tę opozycję od strony przyczyn, należałoby powiedzieć, że wielość będzie wówczas oznaczała to, co podzielone bądź odróżnione stosownie do swej ogólnej istotowej treści; natomiast jedność – znowu stosownie do swej ogólnej istotowej treści – będzie oznaczała byt w sobie niepodzielony. Przyczyną liczby – a ściślej: liczebności – jest bowiem właśnie podział czy też różnicowanie w samym bycie (*cum divisio sive differentia sit causa numeri, multum erit divisum secundum communem suam intentionem, unum autem – indivisum*). W tym sensie jedność i wielość tworzą opozycję, przeciwstawiając się sobie jako brak i posiadanie czegoś, przy czym wielość orzekałaby brak czy też zniesienie czegoś, a jedność – właśnie posiadanie (*hoc modo unum et multum opponuntur ut privatio et habitus, et multum dicet privationem, et unum – habitum*). Wielość jest brakiem czy też zniesieniem posiadania o tyle, o ile to posiadanie jest formą jednoczącą, obejmującą i dopełniającą wszystko to, co kształtuje (*hoc videtur dicere nomen numeri [...] hoc est divisionis. Est autem privatio habitus, prout habitus est forma uniens et terminans et ambiens totum, quod informat*). Liczebność jako podzielenie czy też odróżnienie usuwa bowiem tę jednoczącą, obejmującą i dopełniającą formę, choć nie czyni tego całkowicie, żaden bowiem brak nie może usunąć całości. Faktycznie usuwa jej zaktualizowane istnienie, jej pełne urzeczywistnienie, ale nie usuwa ani jej istnienia w możliwości, czyli jej potencjalnego urzeczywistnienia, ani jej podmiotu czy też podłoża²⁶. W tym wypadku przez akt czy też urzeczywistnienie jedności, a ściślej formy jedności, należy rozumieć jednoczenie, doprowadzanie do jedności, obejmowanie w jednym, wpisywanie w jedno tego wszystkiego, co owa forma zespala. Wielość rozumiana jako dzielenie podważa i usuwa właśnie ten jednoczący akt²⁷.

²⁴ Por. tamże, ad 6, s. 146–147: *significans in modo significandi continentiam habet ad significatum, sicut et supponens ad suppositum; quam continentiam notat praepositio, cum dicitur: «in quo nullus est numerus»*.

²⁵ Por. tamże, cap. 3, solutio, s. 147: *unum et multa diversimode possunt considerari*.

²⁶ Por. tamże, s. 148: *Hanc autem unionem, terminationem et ambitum tollit et privat divisio, non tamen totum, quia nulla privatio tollit totum, sed relinquit subiectum et aptitudinem et tollit esse secundum actum*.

²⁷ Por. tamże: *Actus enim formae unius est unire et terminare ad unum et ambire et concludere sub uno id quod unit, et hos actus privat divisio*.

Jeśli rozważa się jedność i wielość same w sobie, to także można o nich mówić na dwa sposoby, ujmując wielość albo w znaczeniu bezwzględnym (*multitudo absolute*), jako orzekającą mnogość dowolnego rodzaju (*prout dicit quaecumque pluralitatem*), albo w znaczeniu jakiegoś nadmiaru, przekraczania czegoś, dodawania do czegoś (*multitudo cum excessu*), tak iż wówczas zakłada ona odniesienie do tego, co przekracza (*tunc ponit respectum ad id quod excedit*). W pierwszym przypadku jedność i wielość dzieli radykalna opozycja dysjunkcji (*disparatorum habent oppositionem*). Jedność i wielość są wówczas tak całkowicie rozłączne, jak rozłączne są formy rzeczy ukonstytuowanych na mocy pierwszych zasad i formy samych tych konstytuujących zasad²⁸. Natomiast w drugim przypadku jedność i wielość pozostają we wzajemnej relacji (*relata ad invicem*) w takim sensie, iż jedno jest początkiem i zasadą drugiego, a drugie jest zapoczątkowane i uwarunkowane przez zasadę (*prout unum principium est alterius, et alterum principiatum*).

Trzeba zatem rozważyć również jedność w znaczeniu nietranscendentalnym – jako zasadę i zapoczątkowanie wielości. Jedność pojmowana jako zapoczątkowanie odróżniania i dzielenia (*principium discretionis*), to jest zasada konstytutywna wielości podzielonej, nie jest już bowiem przynależna do zbioru pierwotnych i powszechnych właściwości bytu (*non est unum quod est de primis intentionibus*), lecz należy po prostu do kategorii ilości (*unum in genere quantitatis*). Wtedy wielość nie jest niczym innym, jak tylko zbiorem liczonym za pomocą jedności (*talīs multitudo est aggregatio numerata per unum*), to znaczy takim, którego poszczególne elementy wyodrębniane są jako jednostki. Ponieważ zaś wszystko to, co liczy – każda jednostka obliczeniowa – zarazem stanowi miarę (*omne numerans mensurat*), wobec tego można powiedzieć, że taki zbiór jest wielością mierzoną za pomocą jedności (*talīs aggregatio est multitudo mensurata per unum*). Przy takim rozumieniu jedność i wielość stanowią opozycję relatywną, tj. opozycję między tymi rzeczami, które są do siebie nawzajem odniesione, co prawda nie w porządku istnienia, lecz w porządku orzekania (*sic accipiendū unum et multum oppositionem habent eorum quae sunt relativa secundum dici et non secundum esse*). W tym zakresie między jednością i wielością nie zachodzi konwersja, lecz jedność poprzedza wielość, ta zaś zależy od jedności, lecz nie na odwrót (*in talibus unum est ante multa, et ad convertentiam non dicuntur, sic enim multum dependet ad unum et non e converso*).

W swoim komentarzu do *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Albert potwierdza transcendentálny status jedności, traktując ją jako konwertybilną z bytem (*ens et unum convertuntur*), a zatem przedmiotowo (*secundum supposita*) z nim tożsamą, w takim przynajmniej rozumieniu, iż cokolwiek jest bytem, jest również jednością (*quicquid est ens, est etiam unum*)²⁹. Równocześnie jedność i byt nie są synonimiczne, jako że jedność pojęciowo coś dodaje do bytu (*unum addit supra ens secundum rationem*)³⁰, mianowicie pewne znaczenie czy też pewien sposób oznaczania

²⁸ Por. tamże: *sicut disparatae sunt formae eorum quae constituta sunt ex principiis, et formae principiorum constituentium, sicut est forma elementi et elementati, et forma syllabae et forma litterae*.

²⁹ Por. Albert Wielki, *Super Dionysium De divinis nominibus* (ed. P. Simon), cap. 13, 7, solutio [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 37, p. 1, Aschendorff, Münster 1972, s. 436.

³⁰ Por. tamże.

(*secundum modum significandi*). Ten sposób oznaczania, który jedność dodaje do bytu, ma swoją podstawę w negacji. Treścią pojęcia jedności jest bowiem to, że coś jest samo w sobie niepodzielone i oddzielone od innych (*indivisum in se, divisum ab aliis*), a tego nie wyraża wprost pojęcie bytu. Tego rodzaju negacja wynika jednak z aktu formy, czyli właściwego jej urzeczywistniania, jeśli tylko ten akt, to urzeczywistnianie ma charakter dopełnienia, pełnego rozwinięcia, doprowadzenia do końca (*inquantum est terminus*). Forma ma zaś dwa sobie właściwe akty: nadawanie istnienia oraz dopełnianie, urzeczywistnianie materii (*habet enim forma duos actus; eadem enim est quae dat esse et terminat materiam*)³¹. W pierwszym przypadku urzeczywistnia byt (*facit ens*), w drugim przypadku – jako dopełnienie i urzeczywistnienie materii – tworzy to, co samo w sobie jest niepodzielone i oddzielone od innych, a tym samym tworzy jedność (*sic facit unitatem*). Ponieważ zaś dopełnianie, doprowadzanie do pełnego rozwinięcia jest wtórnym, późniejszym aktem formy (*terminare est posterior actus*), a nadawanie istnienia jest aktem bardziej pierwotnym i zasadniczym (*dare esse principalior*), wobec tego w porządku ontologicznym jedność jest następstwem bytu (*unum consequitur esse*)³² i taką też ma pozycję w sekwencji pojęć transcendentalnych.

Ważniejszą jednak konsekwencją tej ontologicznej wtórności jest uznanie jedności za przypadłość (*sic accipit naturam accidentis*), na podstawie twierdzenia, iż wszystko, co jest wtórne względem istnienia, musi być przypadłością (*omne quod est post esse, est accidens*)³³. Ujmowana od tej strony, jedność jest rozumiana jako zasada liczby czy też liczenia (*principium numeri*). Albert jednak uznaje, iż taki status jedności nie przesądza wcale o wąskim, jednoznacznie kategoryjnym (ilościowym) jej rozumieniu i nie przekreśla jej transcendentalnego charakteru. Formułuje przy tym twierdzenie, które z perspektywy wielu scholastyków (w tym ucznia Alberta, Tomasza z Akwinu) wydaje się przynajmniej paradoksalne: jedno transcendentalne, konwertybilne z bytem, i jedno jako zasada liczby, są tożsame, dlatego również liczba jest czymś powszechnie towarzyszącym bytowi i można ją rozpoznać we wszystkich bytach (*idem est unum quod convertitur cum ente et quod est principium numeri, et ideo etiam numerus invenitur in omnibus entibus*)³⁴. Zdaniem Alberta, to twierdzenie uchyla rozpatrywane wcześniej przez niego zastrzeżenia wobec transcendentalnego statusu jedności rozumianej jako zasada liczby, w tym i to, które zakładało, że jedność w tym ostatnim, matematycznym rozumieniu byłaby zasadą tylko jednego, określonego rodzaju bytu, mianowicie liczby czy też ilości, i dlatego nie mogłaby być równozakresowa z bytem jako zasadą wszystkich rodzajów³⁵.

³¹ Por. tamże.

³² Por. tamże.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. tamże. Albert powołuje się w tym miejscu na Awicennę, którego stanowisko, utożsamiające właśnie jedność transcendentalną z jednością matematyczną (jako zasadą liczby), Tomasz z Akwinu będzie traktował jako nieporozumienie i polemice z nim poświęci sporo miejsca. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 11, a. 3, ad 2; *De Potentia*, q. 3, a. 16, ad 3; *In X Metaph.*, lect. 3, 1981.

³⁵ Por. Albert Wielki, *Super Dionysium de divinis nominibus*, dz. cyt., s. 435–436.

Wiążąc jedność w transcendentalnym sensie z aktem formy, tym mianowicie, który jest dopełnianiem, pełnym rozwijaniem i urzeczywistnianiem możności materii, Albert zdaje się przesadzać, jaki typ przyczynowości należy łączyć z transcendentalną jednością. Skoro jedność ma za przyczynę akt formy, to również cała jej własna przyczynowość będzie miała formalny charakter (*unum causatur ab actu formae, inquantum est terminus, et ideo causalitas sua reducitur ad causalitatem formae*)³⁶. Forma, dzięki której każda rzecz ma istnienie, jest w każdej rzeczy czymś jednym, i czymś jednym jest immanentna forma (*forma intrinseca*), dzięki której każdy byt jest czymś jednym. Także o Bogu można powiedzieć, że jest jeden na mocy swojej istoty, która w Nim ma takie znaczenie jak forma, jako że dzięki niej Bóg odróżnia się od wszystkich innych bytów. Lecz jak Jego istota jest zewnętrzną formą wzorcą wszystkich bytów (*forma extra exemplaris omnium entium*), tak Jego jedność jest zewnętrzną formą wzorcą wszelkich jedności (*forma extrinseca exemplaris omnium unorum*)³⁷.

I w tym kontekście trojako można rozpatrywać jedność: albo jako to, co pojedyncze, i wtedy jest częścią wielości i materialnie do niej się odnosi (*sic est pars multitudinis et materialiter se habet ad ipsam*); albo jako to, co posiada znaczenie jedności (*aut secundum rationem unius*) i w tym sensie przeciwstawia się wielości, jak to, co niepodzielone, przeciwstawia się temu, co podzielone; albo wreszcie jako to, co wywodzi się z aktu formy (*secundum quod est ab actu formae*), bowiem jak każdy byt partycypuje w formie, dzięki której formalnie istnieje, tak partycypuje również w jedności, dzięki której jest formalnie jeden, jako że sama forma jest jednością – w tym sensie, iż dopełnia, „domyka”, doprowadza do kresu możliwości każdy byt (*ipsa forma est unitas, secundum quod est terminativa*)³⁸.

W swoim komentarzu do *De divinis nominibus* Albert Wielki podaje, że istotną treścią jedności samej w sobie jest to, że wszystkie rzeczy jednoczą się na mocy samej natury jedności (*ex ipsa unitatis natura omnia uniuntur*). Interpretując Pseudo-Dionizego, stwierdza, że jedno – stosownie do obfitości swojej obdarowującej i przewyższającej wszystko jedności (*secundum excessum unitatis unius*) – istnieje jednocząco (*unitive*), to znaczy rozciąga się na wszystkie byty, jednocząc je ze sobą (*ad omnia se extendit uniendo ea*), tak iż nie wykraczają poza granice właściwej sobie prostoty i jedności (*sint omnia ingressibiliter, idest non egrediendo a propriae unitatis simplicitate*)³⁹. W tym sensie jedno jest przyczyną wszystkich rzeczy (*est omnium causa*). Należy to odnosić nie tylko do tej jedności, jaką jest Bóg, ale także do samej natury jedności, którą jest właśnie samo obdarowywanie, samo „ekspansywne” udzielanie się (*ipsa processio*). Ze względu bowiem na partycypację w tak rozumianej naturze jedności wszystkie rzeczy są czymś jednym (*secundum participationem ipsius omnia sunt unum*), a ona sama jest jednością eminentnie, w sposób wyróżniający (*excedenter*), ponieważ nie ma w niej niczego innego poza własną jej istotą (*non est in ea aliud sua substantia*), to znaczy niczego innego poza tym, że jest

³⁶ Por. tamże, s. 436.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże, s. 147.

jedna (*aliud quod est una*), i w związku z tym nigdy nie utraci swej jedności (*numquam amittit suam unitatem*)⁴⁰.

W dziele *Metaphysica*, czyli oryginalnej Albertyńskiej parafrazy dzieła Arystotelesa, znajdujemy kolejne potwierdzenie odniesienia transcendentalnie rozumianej jedności do formy rzeczy. Zdaniem Alberta, to odniesienie dotyczy tak bytu, jak i jedności (*similiter est de modis entis et unius*)⁴¹, choć nie w ten sam sposób. Forma bowiem – na mocy swojej istoty, a nie przypadłościowo – sprawia dwie różne rzeczy: po pierwsze, nadaje istnienie przez to samo, że jest aktem czy też urzeczywistnieniem (*dat esse per hoc quod est actus*); po drugie zaś, dopełnia, doprowadza do końca, to znaczy do ostatecznego rozwinięcia, jako że jest dopełnieniem bytu (*terminat per hoc quod est terminus entis*)⁴². To dopełnianie, doprowadzanie do końca dokonuje się zaś w ten sposób, że forma czyni byt w sobie niepodzielnym i oddzielnym od innych (*terminat per hoc quod facit indivisum in se et ab aliis divisum*)⁴³. Byt jest zaś w sobie niepodzielony i oddzielony od innych przez to, że nie jest innymi bytami (*per hoc quod est non-alia*). Tym samym wspomniane dopełnienie dokonywane przez formę polega na negacji, która jest niejako następstwem bytowości urzeczywistnianej przez formę w tym, co jest (*sic terminatio formae consistit in negatione, quae consequitur entitatem formae in eo quod est*)⁴⁴. Nazwa „byt” przysługuje zatem naturze formy przez to, że nadaje istnienie (*nomen ergo entis est naturae formae per hoc quod dat esse*), natomiast nazwa „jedność” przysługuje tej samej naturze przez to, że jest dopełnieniem i nie dodaje do bytu żadnej innej natury, lecz dodaje tylko pewne jej ujęcie, pewien jej *modus*, polegający na negacji następującej po tej afirmacji, przez którą orzeka się, że ten właśnie byt jest bytem (*nomen unius est eiusdem naturae per hoc quod est terminus, nec addit super ens naturam, sed modum qui consistit in negatione consequenti hanc affirmationem qua dicitur hoc ens esse ens*)⁴⁵.

Można stąd wnosić, że substancja każdej rzeczy jest czymś jednym, i to sama przez się, a nie przypadłościowo (*uniuscuiusque rei substantia unum est quiddam non secundum accidens aliquod, sed per seipsam*)⁴⁶. Dlatego byt i jedno są tą właśnie naturą, którą jest substancja rzeczy (*ergo ens et unum [...] sunt ipsa natura, quae est rei substantia*), a mówiąc wprost – realnie są jednym i tym samym (*ens et unum sunt idem*)⁴⁷. Wbrew tym, którzy za pomocą sofistycznych argumentów zdają się podtrzymywać tezę, że jedno i byt nie mogą oznaczać jednej i tej samej natury⁴⁸, Albert

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. Albert Wielki, *Metaphysica* IV, tract, 1, cap. 4 [w:] tenże, *Metaphysica, libros quinque priores* (ed. B. Geyer), *Opera omnia*, t. 16, p. 1, Aschendorff 1960, s. 166.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Jednym z takich często podnoszonych argumentów jest twierdzenie, iż rzeczowa tożsamość jedności i bytu musiałaby oznaczać ich ścisłą synonimiczność (*si unum et ens significant eandem naturam, tunc ista nomina, unum et ens, sunt synonyma*). Ta z kolei czyniłaby tautologią, zbytecznym powtórzeniem (*nugatio*), formuły typu: „jeden byt”. Warto zauważyć, że tego rodzaju argumentację – uznaną za powierzchowną – Albert najpierw przypisuje Awicennie, by później tego myśliciela usprawiedliwić

konsekwentnie twierdzi, że byt i jedno są jedną i tą samą naturą, a prawdziwa bytość dowolnej rzeczy jest zarazem prawdziwą jednością tej rzeczy (*ens et unum sunt una et eadem natura et uniuscuiusque rei vera entitas est eiusdem rei vera unitas*)⁴⁹. Jedność dodaje bowiem do bytu jedynie niepodzielenie, które niczego nie zakłada, niczego nie ustanawia, i polega wyłącznie na negacji (*nec addit unitas entitati nisi indivisionem, quae non ponit aliquid, sed in negatione consistit*)⁵⁰. Ta negacja jest pochodną afirmacji prawdziwej bytości (*haec negatio est consequens affirmationem verae entitatis*)⁵¹. Skoro bowiem forma sprawia dwie rzeczy: nadaje istnienie i dopełnia, w pełni urzeczywistnia, a dopełnia przez to, że nadaje istnienie (*duo faciat forma dando esse et terminando, et terminet per hoc quod dat esse*), wobec tego w porządku poznania owo dopełnianie czy też pełne urzeczywistnianie jest pochodną nadawania istnienia (*erit terminatio secundum rationem intelligendi consequens dationem esse*), nawet jeśli w porządku powstawania i porządku czasowym jedno i drugie dokonuje się równocześnie (*licet simul generatione et tempore sit utrumque*). Stąd w tym zakresie jedno jest pochodną bytu, choć jedna i ta sama jest ich natura (*quoad hoc unum est consequens ad ens, cum tamen una natura sit utriusque*)⁵².

To bowiem odmienne ujęcie, ten odmienny *modus*, związany z pojęciami bytu i jedności, sprawia, że obie te nazwy nie są synonimiczne i nie zachodzi tautologia, kiedy ze sobą się je łączy, jak w wyrażeniu „jeden byt”. I choć jedno zakłada właściwe sobie ujęcie, właściwy sobie *modus*, który odnosi do bytu jako swojego podmiotu (*licet unum ponat modum suum, quem importat circa ens sicut circa suppositum suum*), to jednak ów *modus* nie jest związany z jakąś inną formą niż forma bytu (*modus ille non est alicuius formae alterius ab ente*); jest natomiast jej ujęciem w aspekcie negacji (*modus negationis*)⁵³. Konkluzja Alberta jest zatem taka: choć jedno dodaje do bytu niepodzielenie i w tym zakresie już byt uprzednio zakłada, to jednak nie znaczy, że dodaje jakąś formę; dodaje tylko pewne ujęcie, pewien *modus*, który wynika z negacji (*licet indivisionem addat super ens et quoad hoc praesupponat ens, hoc tamen non est aliquam formam addere, sed potius modum, qui ex negatione resultat*)⁵⁴.

Odnosząc się do rozumienia jedności jako zasady liczby, Albert proponuje rozważenie jej na dwa sposoby, ze względu na wieloznaczność terminu „zasada”. Z jednej strony zasada może być czymś zbieżnym co do natury z tym, czego jest zasadą (*connaturale ei cuius est principium*), tak iż można ją sprowadzić do rodzaju tego, co warunkuje (*reductum ad genus principiat*). Taka zasada jest zasadą immanentną, niejako od wewnątrz (*hoc est quasi principium intra*), czymś takim jak punkt dla

(*facile est per haec quae hic dicta sunt, excusare dicta Avicennae*) i uznać, że jego argumentacja – odczytana subtelniej, w sposób pogłębiony i zgodnie z intencją autora – w gruncie rzeczy odpowiada stanowiisku samego Alberta – por. tamże, cap. 5, s. 166–167.

⁴⁹ Por. tamże, s. 167.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Tę prawdziwą afirmację bytości wyrażają sformułowania typu: *hoc est ens, ens est ens* etc. – por. tamże.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. tamże.

⁵⁴ Por. tamże.

continuum albo „teraz” dla czasu⁵⁵. Z drugiej zaś strony zasada może być przyczyną niewchodzącą w zakres tego, czego jest przyczyną, nienależącą do tego samego rodzaju, co jej skutek (*principium quod est causa non intrans in genus causati*). Taką zasadą jest substancja jako przyczyna przypadłości i podmiot jakiejś cechy (*substantia causa est accidentis et subiectum passionis*)⁵⁶. Wobec tego dwojako może być tu rozumiana jedność (*duplex est unitas*). W jednym sensie jedność jest dopełnieniem, pełnym urzeczywistnieniem substancji czy też bytu (*terminus substantiae vel entis*). Tego rodzaju jedno jest czymś dopełniającym byt i jest przyczyną poszczególnych jednostkowych bytów, istniejącą poza ich rodzajem (*unum huiusmodi est entis terminativum, et hoc est causa unitatum, non de genere unitatum existens*)⁵⁷. W innym sensie jedność jest tym, co jako niepodzielne czy jako niepodzielność jest wyabstrahowane z tego, co jest czymś jednym, i czego przyczyną jest właśnie to jedno (*alia est unitas quae est indivisibile sive indivisibilitas causata et abstracta ab hoc uno*). Taka jedność jest przypadłością, a zbiór tego rodzaju przypadłości tworzy liczbę (*hoc est accidens, cuius collectio facit numerum*)⁵⁸. Jedno w tym rozumieniu nie jest konwertybilne z bytem, natomiast jedno w pierwszym rozumieniu jak najbardziej za konwertybilne może być uważane.

Z powyższych wywodów wynika, w jakim sensie jedno wywodzi się z aktu nadania formy, a byt z aktu stwórczego (*qualiter unum sit factum per informationem et ens per creationem*), i w jakim sensie jedno jest pochodną bytu (*qualiter unum consequitur ens*). Wynika stąd również, że jedno – samo równoważne niepodzieleniu – w pewnym sensie jednak dzieli byt (*ideo dividit ens*), bo dodaje do niego pewne ujęcie, pewien *modus*, za którego sprawą jest w opozycji do wielości (*modus quendam addit ei, gratia cuius opponitur multitudini*). O ile jedność i wielość jako *modi* bytu mogą tworzyć opozycję, o tyle sam byt nie jest w opozycji do wielości (*cui [multitudini] non opponitur ens*), jako że nie może być w opozycji do któregośkolwiek ze swoich *modi*.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tamże.

Rozdział V

TOMASZ Z AKWINU

1. Wywodzenie transcendentaliów z bytu.

Dodawanie realne a dodawanie pojęciowe

Podejmując próbę zrekonstruowania, przebadania i zinterpretowania bogatego *spectrum* XIII-wiecznych stanowisk wobec kwestii jedności transcendentalnej, staramy się zrozumieć jej typowe rozwiązania, ich oryginalne warianty i subtelne między nimi różnice, uchwycić ich historyczne inspiracje i doraźne tło, a wreszcie uzyskać w miarę wyważony, wiarygodny wizerunek ówczesnych intelektualnych kontrowersji i debat. W żadnym jednak razie nie możemy zapominać o tym, że to Tomasz z Akwinu jest myślicielem, którego poglądy w największym stopniu rzutują na współczesne postrzeganie tradycyjnej wersji teorii transcendentaliów. Ten dominikański „mistrz myślenia” zestawiał ich „kanoniczną” listę i w sposób modelowy, w pamiętnym pierwszym artykule pierwszej kwestii *De Veritate*, z analizy pojęcia „byt”, a ściślej z analizy możliwych sposobów jego pomyślenia, wyprowadził inne pojęcia transcendentalne.

Wspomniany tu fragment dzieła *De Veritate* proponuje stosunkowo rzadki w tamtej epoce sposób dochodzenia do pojęć transcendentalnych: mianowicie Tomasz nie zaczyna, jak to było w zwyczaju, od ściśle teologicznej refleksji na temat „imion boskich”, czyli od rozważań na temat odsłaniających się przed człowiekiem, jakoś mu objawionych boskich atrybutów. Co prawda, w innych tekstach, na przykład w *Sumie teologii* albo w kwestiach dyskutowanych *O mocy Boga (De Potentia)*, Tomasz analizuje transcendentalia również w takim zwyczajowym, teologicznym kontekście, podobnie jak czynili to Filip Kanclerz, autorzy *Summy fratris Alexandri*, Albert Wielki czy Bonawentura. Jednak w artykule otwierającym *De Veritate* Tomasz zdaje się przyjmować inną, na pierwszy rzut oka ściśle ontologiczną i uniwersalistyczną, perspektywę: punktem wyjścia jest tu nie partykularny, choć zarazem najwyższy Byt Pierwszy, ale byt jako byt – byt rozpatrywany w ogólności. W kolejnych krokach pokazuje się, jak można pomyśleć byt – pojęcie absolutnie pierwsze i najbardziej

oczywiste (*illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum*) – sam w sobie (*in se*) lub w odniesieniu do czegoś innego (*in ordine ad aliud*)¹.

Byt pomyślany bezwzględnie, sam w sobie, może być ujmowany pozytywnie (*affirmative*) bądź negatywnie (*negative*). W pierwszym przypadku byt myślany sam w sobie i ujmowany pozytywnie ujawnia taki swój aspekt, takie swoje znaczenie, które wyraża transcendentalne pojęcie „rzecz” (*res*). W rozbudowanych koncepcjach transcendentaliów to pojęcie jest, owszem, zauważane i objaśniane jako wyrażające istotną treść bytu – to, czym byt w istocie jest. Z reguły jednak transcendentalne *res* jest pomijane, przemilczane, redukowane do któregoś z pozostałych. Zdecydowanie poważniejszą pozycję w rejestrze transcendentaliów ma to pojęcie, które wyprowadzone jest z bytu myślanego bezwzględnie, ale w ujęciu negatywnym: tak pomyślany byt ujawnia się jako niepodzielony (*ens indivisum*), a tego rodzaju znaczenie bytu wyraża transcendentalne pojęcie „jedność”. Myśląc byt jako wewnętrznie niepodzielony, myślimy z konieczności **jeden** byt, ze wszystkimi niuansami, ograniczeniami i zastrzeżeniami, jakie są tu szczegółowo dyskutowane.

Nie jest do końca klarowny sens owego niepodzielenia czyniącego czy raczej ujawniającego w bycie jedność. Najmniej prawdopodobna hipoteza utożsamiałaby je z absolutną niezłożonością, ale wówczas czymś prawdziwie jednym byłby tylko Bóg, skoro wszystkie inne byty (także substancje oderwane) charakteryzują się jakąś postacią złożoności. Inna, bardziej prawdopodobna hipoteza przyjmuje, że niepodzielenie oznacza niesprzeczność: byt jest jeden, czyli wewnętrznie niepodzielony, bo jest tym, czym jest, jest sobą, a nie czymś innym. W szczególności niepodzielenie uchyla obojętność bytu na istnienie i nieistnienie: byt jest jeden, czyli niepodzielony, bo urzeczywistniony jednym aktem istnienia, przesądzającym, że jest i zarazem nie może nie być. Jeszcze inna hipoteza objaśniająca jedność jako niepodzielenie będzie się odwoływała do pewnej cechy strukturalnej bytu, mianowicie do tego, że w sposób wystarczający i zupełny konstytuuje go jedna forma substancjalna – ta i tylko ta, żadna inna.

Kolejne pojęcia transcendentalne wyprowadza Tomasz z analizy bytu myślanego już nie bezwzględnie, ale w odniesieniu do czegoś innego (*secundum ordinem unius ad alterum*). I w tym wypadku tak „relatywnie” myślany byt może być ujmowany dwojako: albo ze względu na oddzielenie od czegoś innego (*secundum divisionem unius ab altero*), albo ze względu na zgodność czy też zbieżność z czymś innym (*secundum convenientiam unius entis ad aliud*). W pierwszym przypadku byt jest myślany jako ujawniający swoją odrębność, co wyraża pojęcie transcendentalne „coś”, a raczej „coś innego” (zgodnie z etymologiczną wykładnią sensu terminu *aliquid* jako równoważnego wyrażeniu *aliud quid*)². Transcendentalne „coś” albo „coś innego” funkcjonuje jako komplementarne w stosunku do jedności: byt jest jeden, bo w sobie niepodzielony, a zarazem jest odrębny, bo oddzielony od innych (*sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum*). Ta podwójna formuła (w sobie niepodzielony, oddzielony od innych)

¹ Por. *De Veritate*, q. 1, a. 1 c.

² Por. tamże.

w oczach Tomasza i innych myślicieli tej epoki bodaj najlepiej wyraża właśnie jedność bytu.

Byt myślany względnie, w odniesieniu do czegoś innego, ale tym razem ujęty w swojej z tym czymś zgodności, pozwala wywieść dwa kolejne pojęcia transcendentálne: prawdę i dobro. Konieczne są jednak przy tym dodatkowe założenia: po pierwsze, to w odniesieniu do duszy, jako podmiotu poznającego i pożądanego, możliwe jest takie „zgodne” myślenie bytu, które odsłania dwa jego wspomniane aspekty, to znaczy to, że jest prawdziwy i dobry. Po drugie, trzeba za Arystotelesem przyjąć, że „dusza jest w pewien sposób wszystkim” (*anima est quodammodo omnia*), to znaczy jest w możliwości do przyjęcia form poznawczych wszystkich rzeczy. Wtedy dopiero stanie się zrozumiałe to, że byt myślany w zgodzie z władzą poznawczą człowieka, to jest umysłem (*convenientia entis ad intellectum*), pozostający z nim w adekwacyjnej relacji, odsłania się w aspekcie swojej poznawalności jako byt prawdziwy (jako *ens verum*), byt myślany zaś jako zgodny z władzą pożądaną człowieka (*convenientia entis ad appetitum*), to jest z wolą, odsłania się w aspekcie swojej pożądanłości jako byt dobry³.

W ten sposób z pojęcia bytu wywodzi Tomasz pięć pozostałych pojęć transcendentálnych (*res, unum, aliquid, verum, bonum*)⁴, z których dwa (*res, aliquid*) nie doczekały się w jego pismach bardziej wnikliwego rozpatrzenia. Natomiast pojęcia jedności, prawdy i dobra analizowane były dość starannie, począwszy od kwestii, czy pozostają w relacji tożsamościowej z bytem, i to do tego stopnia, że są jego synonimami, czy też zachodzi między nimi a bytem jakaś różnica, choćby tylko pojęciowa.

Otóż jeśli równozakresowość i konwertybilność są istotowymi kwalifikacjami pojęć transcendentálnych, wręcz ich „warunkami możliwości”, to konsekwentnie trzeba bronić tezy, iż rzeczowo, substancjalnie (*secundum supposita*) jedno, prawda i dobro są z bytem tożsame, niczego do niego w rzeczywistości nie dodają. Tomasz kładzie nacisk na to, by transcendentaliów nie traktować ani jako bytowych kategorii, dodających coś do pojęcia bytu przez jego parcelację i dziedzinowe zawężanie, ani nie czynić z nich autonomicznych bytów o statusie podobnym do platońskich idei. Stąd tak często znaleźć można w jego tekstach zastrzeżenie przypominające, iż jedno transcendentálne, charakteryzowane jako niepodzielenie, to w istocie jeden w sobie niepodzielony byt, i podobnie w przypadku transcendentálnej prawdy czy transcendentálnego dobra – są zawsze orzekane wraz ze swą substancją, nie *in abstracto*. W takim razie powstaje problem, czy ich „przyłgnięcie do bytu” nie jest tak ścisłe, że stają się jego synonimami, a co za tym idzie – zbytecznymi pleonazmami. Konieczne jest zatem rozstrzygnięcie, czy transcendentalia mogą dodawać do bytu jakąś treść, zachowując status transcendentaliów.

W dwudziestej pierwszej kwestii *De Veritate* Tomasz dość precyzyjnie stara się wyjaśnić, w jakim sensie transcendentalia coś jednak dodają do bytu – jedność – negację (ściślej: negację podzielenia w samym bycie), a prawda i dobro – pewną

³ Por. tamże.

⁴ Ten sam zestaw transcendentaliów znaleźć można w dziełku *De natura generis* wywodzącym się z tej samej w przybliżeniu epoki i długo przypisywanym Tomaszowi z Akwinu. Obecnie większość badaczy odrzuca taką atrybucję, jako możliwego autora tego tekstu, wskazując raczej Tomasza z Sutton.

pojęciową tylko relację (ściślej: relację zgodności z umysłem boskim lub ludzkim i relację zgodności z władzą pożądawczą, czyli wolą). Objasnia przy tym różnicę między dodawaniem realnym a dodawaniem wyłącznie pojęciowym. Należałoby mianowicie odróżnić trzy sensy dodawania czegoś do czegoś innego. Realne dodawanie czegoś zachodzi wtedy, gdy to, co się dodaje, nie zawiera się w istocie tego, do czego się to dodaje; tak jest w przypadku dodawania do ciała jakichś przypadłości. Innego typu dodawaniem czegoś jest dodawanie przez dookreślanie i zawężanie (*per modum contrahendi et determinandi*), czyli aktualizację tego, co *implicite* i niejako w możliwości już się w tym, co dookreślane, zawierało; tak rozumiane dodawanie ma zatem realną podstawę (*in aliqua re fundatur*). Natomiast dodawanie wyłącznie pojęciowe (*secundum rationem tantum*) zachodzi wtedy, gdy coś jest w pojęciu jednego, czego nie ma w pojęciu drugiego, do którego to pierwsze się dodaje; jest to jednak wciąż tylko pojęcie, nie zaś coś realnego (*nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum*)⁵.

Na pierwszy sposób nie można niczego dodać do bytu rozpatrywanego ogólnie, nie ma bowiem takiej rzeczy, która byłaby poza istotą bytu w ogóle (*nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis*). Realnie można coś dodać jedynie do bytu w znaczeniu dystrybutywnym, to jest do tego oto konkretnego indywiduum, nie zaś do bytu w znaczeniu transcendentalnym.

Na drugi sposób można coś dodać do bytu rozpatrywanego ogólnie, bo można, na przykład, uszczegółowić pojęcie bytu przez jego kategoryzację (*ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens*). Nie dodaje się wtedy realnie jakiejś przypadłości albo jakiejś różnicy, która byłaby poza istotą bytu, lecz dodaje się określony, uszczegółowiony sposób istnienia, który ma podstawę w istocie rzeczy, bo *implicite* był w niej zawarty.

Transcendentalia nie dodają do bytu niczego w powyższy sposób, choćby dlatego, że same nie są kategoriami bytu, lecz podlegają tej samej co byt kategoryzacji. Albo więc niczego nie dodają do bytu, albo – jeśli coś jednak dodają – to tylko pojęciowo (*vel nihil addant super ens, vel si addant, quod sit in ratione tantum*). Dodać zaś coś pojęciowo można tylko na dwa sposoby: przez zaprzeczenie czegoś w bycie lub przez wskazanie pewnej relacji w jego obrębie. Stąd w interpretacji Tomasza z Akwinu, pojęcie jedności do pojęcia bytu dodaje jedynie negację, a ściślej zaprzeczenie podziału (*unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum*)⁶. Natomiast prawda i dobro orzekają coś pozytywnie, mogą zatem do bytu dodawać pojęciowo jedynie relację (*non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum*). Relacja pojęciowa, którą dodają do pojęcia bytu, oznacza odniesienie do jakiegoś doskonalenia albo dopełniania (*verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi*)⁷. Każdy byt może zaś być doskonalony i dopełniany na dwa sposoby: formalnie (*secundum rationem speciei*) bądź co do realnego istnienia (*secundum esse in rerum natura*). Na pierwszy sposób byt w swoim aspekcie prawdziwości (jako prawdziwy) dopełnia i doskonali

⁵ Por. *De Veritate* q. 21, a. 1, c.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. tamże.

poznający go umysł. Na drugi sposób byt – przez aspekt dobra, czyniący go celem, przedmiotem pragnienia – dopełnia i doskonali pożądaną go wolę. W obu przypadkach doskonalący czy też dopełniający aspekt bytu dodaje do niego tylko pewną pojęciową relację: prawda dodaje formalne odniesienie do poznającego umysłu, natomiast dobro dodaje egzystencjalne i celowościowe odniesienie do pożądaną woli.

Trzeba będzie jeszcze wrócić do tego właściwego niektórym przynajmniej transcendentaliom aspektu doskonalenia (*perfectivum*), skoro stawiamy tu tezę, iż również jedność jest takim czynnikiem doskonalącym albo – jak powiedziano to wcześniej – jest własnością noszącą i nadającą wartość.

2. Krytyczny dialog z tradycją

W komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda Tomasz z Akwinu zauważa, iż wśród filozofów i uniwersyteckich wykładowców można spotkać różnorodne opinie na temat istoty jedności⁸. Jeśli chodzi o filozofów, to Tomasz bierze pod uwagę trzy tradycje: po pierwsze, koncepcję Arystotelesa, którą można wyprowadzić z zapisów czwartej, piątej i dziesiątej księgi *Metafizyki*. Po drugie, koncepcję neoplatoników – swoistą henologię, z którą Tomasz zetknął się, komentując *Liber de causis* (kompilację tekstów Proklosa w wersji nieco zmodyfikowanej przez myśl arabską) i *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity. Po trzecie, dyskusję na temat jedności w ramach filozofii arabskiej, z uwzględnieniem zwłaszcza stanowiska Awicenny i Awerroesa. Z kolei jeśli chodzi o *magistralia*, czyli opinie średniowiecznych wykładowców, to Tomasz wspomina o nich przy okazji rozważań Piotra Lombarda odnoszących się do możliwości orzekania ilościowych określeń o Bogu (jedności, a zarazem wielości, w tym przypadku troistości).

W *Metafizyce* Arystotelesa Tomasz znajduje potwierdzenie konwertybilności bytu i jedności, a zatem jednego z podstawowych wyznaczników transcendentalności tych pojęć. Otóż równozakresowość i zamiennność bytu i jedności mają potwierdzać zarówno argumenty lingwistyczne, jak i elementarne obserwacje fizyczne. Wyrażenia: „człowiek”, „człowiek istniejący” i „jeden człowiek”, oznaczają przecież dokładnie to samo, to znaczy mają ten sam desygnat – konkretne indywiduum należące do gatunku *Homo sapiens*. Określenia: „jeden” i „istniejący” niczego realnie nie dodają do określenia „człowiek”, więc można stąd wnosić, że i do bytu jedność niczego realnie nie dodaje⁹. Poza tym, kiedy rodzi się człowiek, to rodzi się tym samym jako człowiek istniejący i jako fizycznie jeden człowiek. Obserwacja faktycznego stanu rzeczy w świecie *physis* – świecie powstawania i giniecia – również skłania więc do uznania równozakresowości bytu i jedności.

⁸ *In I Sent.* d. 24 q. 1 a. 3, c: *de quidditate unitatis invenitur diversitas et inter philosophos et inter magistros.*

⁹ Por. *Metafizyka*, IV, 2 (1003 b 26–32); polski przekład: *Metafizyka*, t. 1, dz. cyt., s. 154–155.

Wzmocnieniem tej argumentacji już na poziomie metafizyki jest Arystotelesowska teza, iż substancja każdej rzeczy – to, czym rzecz jest w swojej istocie – jest jednością. O substancji orzeka się zatem jedność tak, jak orzeka się byt, mianowicie nieprzypadłościowo. Gdyby bowiem jedność i byt były orzekane o substancji przypadłościowo, musiałyby być czymś do niej przygodnie dodanym; wówczas jednak – skoro sam byt i sama jedność mają charakterystykę substancjalną: byt jest w swojej istocie bytem, jedność jest w swojej istocie jednością – i do nich samych trzeba by było dodać byt i jedność jako przygodne właściwości; tych ostatnich z kolei dotyczyłaby ta sama procedura, stąd w rozumowaniu mielibyśmy *regressus ad infinitum*¹⁰.

Z tych argumentów Arystoteles wyprowadza wniosek, że jest tyle samo kategorii jedności, ile jest kategorii bytu¹¹: ogólność jedności pozwala ją kategoryzować tak samo jak byt, stąd można mówić o jedności w kategorii substancji albo po prostu o jedności substancjalnej, czyli tożsamości (*tautotes*), jedności jakościowej, czyli podobieństwie (*homoiotes*), jedności ilościowej, czyli równości (*isotes*) etc.¹² W swoim komentarzu do *Metafizyki* Tomasz z Akwinu podejmuje wątek możliwej kategoryzacji jedności¹³ i już wprost wiąże Arystotelesowskie twierdzenia na ten temat z własną wykładnią jedności jako *transcendentale*: jedność jest równozakresowa i realnie zamienna z bytem, bo rozciąga się na całą dziedzinę bytu i przebiega niejako przez każdą jego kategorię i przez każdy byt poszczególny: *unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia*¹⁴. Trzeba jednak pamiętać, że jedność kategorialna dowolnego rodzaju (w tym, co szczególnie tu ważne, jedność ilościowa) – jako zawężająca konkretyzacja, szczególna, partykularna postać jedności – nie może być traktowana jako jedność w znaczeniu transcendentalnym. Wszak zgodnie ze stanowiskiem Arystotelesa jedność równozakresowa z bytem „przynależy jednako do wszystkich kategorii, a nie zamyka się w żadnej z nich”¹⁵.

W tradycji platońskiej i neoplatońskiej jedność zdaje się zyskiwać wykładnię substancjalną w możliwie najsilniejszym sensie, to jest w sensie ontologicznego monizmu. W swoim badaniu możliwości uzgodnienia takiego stanowiska z transcendentalnym rozumieniem jedności Tomasz z Akwinu wychodzi od aporii sformułowanej przez Arystotelesa w trzeciej księdze *Metafizyki*. Jedenasta aporia zapowiada, wedle Stagiryty, „najtrudniejsze ze wszystkich badanie, a zarazem najbardziej konieczne do poznania prawdy”¹⁶. Zadaje się mianowicie następujące pytanie: czy byt i jedność same są substancjami, to znaczy istnieją samoistnie, czy też mają jakąś inną naturę, która im służy za podłoże i podstawę?¹⁷ Rozwiązanie tej aporii przynosi dziesiąta księga *Metafizyki*¹⁸: to, co jest ogólne i może być orzekane o wielu rzeczach, nie

¹⁰ Por. tamże, 1003 b 32–33; polski przekład: s. 155.

¹¹ Zob. *Metafizyka*, X, 2 (1053 b 24–25); polski przekład: *Metafizyka*, t. 2, dz. cyt., s. 89.

¹² Por. tamże, X, 3 (1054 a 30–31); polski przekład: s. 93.

¹³ W interpretacji Tomasza: *unum in substantia = idem (identitas)*; *unum in qualitate = simile (similitudo)*; *unum in quantitate = aequale (aequalitas)*. Por. *In X Metaph.*, lect. 4, 1999.

¹⁴ Tamże, lect. 3, 1981.

¹⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, X, 2 (1054 a 14); polski przekład: *Metafizyka*, t. 2, dz. cyt., s. 92.

¹⁶ *Metafizyka*, III, 4 (1001 a 5); polski przekład: *Metafizyka*, t. 1, dz. cyt., s. 135.

¹⁷ Por. tamże, 1001 a 5–8.

¹⁸ Por. *Metafizyka*, X, 2 (1053 b 10–1054 a 12); polski przekład: *Metafizyka*, t. 2, s. 88–92.

może być substancją, przynajmniej substancją w najściślejszym sensie – substancją pierwszą, to jest określoną jednostkową rzeczą, samodzielnie istniejącą (*tode ti, to synolon*). Tymczasem jedność, podobnie jak byt, jest czymś najogólniejszym, bo orzekanym o wszystkich rzeczach. Gdyby jedność była substancją, nie mogłaby zarazem przysługiwać wielu rzeczom. Ogólność jedności jest zatem nie do pogodzenia z jej substancjalnością. W swoim komentarzu do *Metafizyki* Tomasz wypowiada ów wniosek Arystotelesa tak: *unum quod est commune non potest esse sic unum quasi una substantia*¹⁹.

Arystotelesowi chodzi zapewne o obronę ontologicznego pluralizmu: z jego perspektywy, substancjalne rozumienie jedności prowadziłoby do mocnego rozumienia tezy o tożsamości bytu i jedności w duchu monizmu Parmenidesa (byt w ogóle jest czymś jednym, to jest jedną substancją). Dlatego rozstrzygnięcie wyżej sformułowanej aporii jest negatywne: wbrew platonikom, Arystoteles twierdzi, że jedności nie należy rozumieć substancjalnie. Do obrony byłoby jedynie słabe sformułowanie tej tezy: nie byt w ogóle, lecz każdy poszczególny byt jest czymś formalnie i egzystencjalnie jednym²⁰. Taki pogląd byłby w zupełności do pogodzenia z ontologicznym pluralizmem. Jednak i w tym ujęciu jedność – podobnie jak inne *transcendentalia* – pozostawałaby *commune*, a nie *subsistens*.

Warto zwrócić uwagę także na inne Tomaszowe próby przeformułowania i zachowania pewnej wersji Platońskiej substancjalnej wykładni jedności. W swoim komentarzu do *Metafizyki* próbuje ocalić tę wykładnię przez rozróżnienie ogólności powszechnika i ogólności przyczyny: *alia est communitas universalis et communitas causae*²¹. O ile bowiem powszechnik jest ogólny, bo orzekany o wielu obiektach, które nazywa, o tyle przyczyna nie jest orzekana o swoich skutkach. Jedność mogłaby zatem być czymś ogólnym na sposób przyczyny (*diceretur commune per modum causae*)²², a nie powszechnika, to znaczy mogłaby być rozumiana jako jedna przyczyna wszystkich rzeczy, w tym wszystkich jedności. W tym też sensie – jako jedna ogólna przyczyna – mogłaby istnieć jako substancja, to jest odrębnie i samoistnie. Jedność byłaby wówczas jednością pierwszej zasady. Nie byłaby to jednak sama jedna substancja wszystkich rzeczy – jakaś stanowiąca jedno „wszystkość”, jak zdawali się sądzić niektórzy platonicy; w substancjalnie rozumianej jedności należałoby raczej widzieć przyczynę i zasadę jedności każdej poszczególniej rzeczy²³.

W ujęciu Tomasza z Akwinu transcendentalny sens jedności wymaga wyraźnego odróżnienia od jedności rozumianej jako przypadłość, na przykład jedności kategoryalnej. W tym wypadku punktem wyjścia refleksji Tomasza jest przypisywany Awicennie pogląd, iż jedność transcendentalna („metafizyczna”) w gruncie rzeczy

¹⁹ *In VII Metaph.*, lect. 16, 1641.

²⁰ Tomasz proponuje takie rozumienie powyższej tezy w swoim komentarzu do Arystotelesowskiej *Fizyki*: *si accipiat pro aliqua una substantia vel pro aliquo uno accidente*. Zob. *In I Phys.*, lect. 6, 39.

²¹ *In X Metaph.*, lect. 3, 1964.

²² Tamże.

²³ Por. *In III Metaph.*, lect. 12, 501: *...ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen non est substantia omnium eorum quae sunt unum, sicut Platonici putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium*.

tożsama jest z jednością w znaczeniu matematycznym. Innymi słowy, Awicenna miałby sądzić, iż jedność konwertybilna z bytem jest tym samym, co jedność będąca zasadą czy miarą liczenia²⁴. Tak rozumiana jedność nie mogłaby być orzekana jako coś substancjalnego, a tym samym substancja nie mogłaby być jednością, gdyż wykluczałoby to istnienie jedności (i w ogóle liczby) w zakresie przypadłości. Tymczasem jedność z pewnością należy do kategorii ilości, a zatem istnieje jako przypadłość. Substancję nazywa się jedną tylko ze względu na to, że po kompletnym urzeczywistnieniu jej istnienia dołącza się jeszcze do niej – właśnie jako przypadłość – cecha bycia czymś jednym. Zdaniem Tomasza, tego typu rozumowanie doprowadziło Awicennę do przekonania, że jedność może być tylko przypadłościową właściwością bytu²⁵.

Pewne podstawy dla takiego odczytania stanowiska Awicenny (*unitas* jako *intentio accidentalis*) znaleźć można w dziele *Kitab al-Szifa* (*Księga uzdrowienia*), znanym łacinnikom jako *Liber de prima philosophia seu scientia divina* albo po prostu jako *Metaphysica*. Najpierw na podobieństwo Arystotelesa Awicenna uznaje, iż jedność orzekana jest we wszystkich kategoriach, i tym samym jest z bytem równozakresowa, choć pojęciowo się od niego różni²⁶. I dalej w zgodzie z Arystotelesem zdaje się dowodzić, że byt i jedność również to mają ze sobą wspólnego, iż nie mogą oznaczać substancji rzeczy (*conveniunt in hoc quod nullum eorum significat substantiam alicuius rei*). Jednak wyprowadza stąd wniosek, który dla Tomasza z Akwinu jest już nie do zaakceptowania: skoro jedność nie wchodzi w zakres definicji substancji (bo nie może być dla niej ani rodzajem, ani różnicą gatunkową) i nie jest związana z tym, co z konieczności przynależy do istoty jakiejś substancji, to widocznie jest czymś, co tylko współzachodzi z substancją albo jej towarzyszy. Ma zatem jedynie status przypadłości²⁷.

Tomasz z Akwinu swoje krytyczne stanowisko wobec poglądów Awicenny buduje na charakterystyce jedności transcendentalnej i jej porównaniu z charakterystyką jedności kategorialnej, takiej jak jedność przynależna do kategorii ilości. Twierdzi zatem, iż każda rzecz jest czymś jednym na mocy własnej istoty, a nie na mocy jakiejś dodanej przypadłości. Tylko dzięki temu jedność może być konwertybilna z bytem, iż niczego do niego – a ściślej do jego istoty – realnie nie dodaje. Stanowisko Awicenny, zakładające konwertybilność bytu i jedności, a zarazem przypadłościowy charakter tej ostatniej, byłoby z tego punktu widzenia wewnętrznie sprzeczne. Ponadto, nawet gdyby przyjąć, iż jedność jest przypadłością, i tak jedność rozumiana

²⁴ Por. *In I Sent.*, d. 24 q. 1 a. 3: *Avicenna enim dicit quod unum quod convertitur cum ente est idem quod unum quod est principium numeri.*

²⁵ Por. tamże: *Unum est quoddam esse quod non dividitur. Et istud esse non dicit quod sit esse substantiae, quia sic non inveniretur in accidentibus unitas et numerus. (...) Sed dicit quod est esse accidentis, et per illud esse adveniens post esse completum substantiae dicitur substantia una. (...) Et secundum hoc unitas dicit intentionem accidentalem.*

²⁶ Por. *Metaphysica*, tract. III, 2: *unum autem parificatur ad esse, quia unum dicitur de unoquoque praedicamentorum, sicut ens, sed intellectus eorum (...) diversus est.*

²⁷ Por. tamże, tract. III, 3: *cum dicitur de substantiis, non dicitur de eis sicut genus nec sicut differentia ullo modo; non enim recipitur in certificatione quidditatis alicuius substantiarum, sed est quiddam concomitans substantiam (...). Non ergo dicitur de eis sicut genus vel sicut differentia, sed sicut accidens.*

kategorialnie, w tym wypadku jedność jako zasada liczenia, nie mogłaby być konwertowalna z bytem w jego ogólności, jako że to, co jest bytem określonej kategorii, nie może być przypadłością każdego bytu.

Ostatecznie, zdaniem Tomasza, Awicennę zwiodła wieloznaczność terminu „jedność”: jedność „metafizyczna”, czyli transcendentálna, przebiega przez wszystkie kategorie i znaczy co innego, niż jedność matematyczna – zasada czy miara liczenia, stanowiąca dobry przykład jedności kategorialnej²⁸. Liczba jest wielością konstytuowaną przez ilość swoich niepodzielnych części, czyli jednostek. Ta właściwość jedności matematycznej – to jest bycie jednostką obliczeniową, miarą liczby, konstytuującą w ten sposób wielość – dodaje coś realnie i pozytywnie do bytu²⁹, w przeciwieństwie do jedności transcendentálnej, która – zgodnie z zasadniczym stanowiskiem Tomasza – dodaje do bytu jedynie pojęciową negację podziału czy też rozdzielenia (*negatio divisionis*), co pozwala określić każdy byt jako jeden, czyli wewnętrznie niepodzielony (*ens indivisum*). Kluczowe zatem w polemice Tomasza skierowanej w stronę stanowiska Awicenny wydaje się rozróżnienie znaczeń czy też istotnych treści (*rationes*) jedności matematycznej i jedności transcendentálnej. Wbrew Awicennie, jedność transcendentálna nie może być utożsamiana z jednością matematyczną i uznawana za przypadłość towarzyszącą tylko bytowi jako jedna z postaci kategorii ilości, gdyż *ratio* tej pierwszej jest właśnie zaprzeczenie podziału w bycie, natomiast *ratio* tej drugiej jest bycie miarą liczby i konstytuowanie wielości.

W tekście stanowiącym pryncypialną polemikę z tak zwanym monopsychizmem, czyli teorią wywodzącą się od Awerroesa, a na Zachodzie upowszechnianą przez Sigerę z Brabantu, głoszącą, że intelekt możnościowy nie jest zwielokrotniony stosownie do mnogości ludzkich ciał (*non numeratus et plurificatus secundum numerationem hominum*), lecz we wszystkich – a raczej w odniesieniu do wszystkich – jest substancjalnie czymś jednym (*secundum suam substantiam sit unus*), Tomasz z Akwinu kwestionuje pogląd, zgodnie z którym to, co jest numerycznie jedno (*unum numero*), musi być czymś jednym za sprawą liczby (*unum de numero*), i tym samym z liczby być wywiedzione³⁰. Na przypisywane Sigerowi i w ogóle zwolennikom Awerroesa twierdzenie: *non est unum numero nisi quod est unum de numero*, Tomasz odpowiada stanowczo: *nec dicitur aliquid unum numero quia sit unum de numero*.

²⁸ Por. *In X Metaph.*, lect. 3, 1981: *Hoc autem non considerans Avicenna posuit quod unum et ens sunt praedicata accidentalia et quod significant naturam additam supra ea de quibus dicuntur. Deceptus enim fuit ex aequivocatione unius. Quod quidem secundum quod est principium numeri habens rationem mensurae in genere quantitatis, significat quamdam naturam additam his de quibus dicitur, cum sit in genere accidentis. Sed unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia. Unde non significat aliquam naturam determinatam ad aliquod genus*. Por. także: *Summa theologiae*, I q. 11, a. 3, ad 2: *Unum secundum quod est principium numeri (...) est de genere mathematicorum (...). Unum vero quod convertitur cum ente est quoddam metaphysicum*.

²⁹ Por. *In IV Metaph.*, lect. 2, 560: *Unum vero quod est principium numeri addit supra substantiam rationem mensurae quae est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate*.

³⁰ Por. *De unitate intellectus contra averroistas*, V, 96–97 [w:] Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia* (ed. Leonina), t. 43, Roma 1976; polski przekład: *O jedności intelektu przeciw awerroistom*, tłum. M. Olszewski [w:] Siger z Brabancji, Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu* (seria dwujęzyczna Ad Fontes, 9), Kęty 2008, s. 274–277.

*Non enim numerus est causa unius, sed e converso*³¹. A zatem to nie liczba jest przyczyną jedności, lecz zgoła odwrotnie; nawet w liczeniu jedno nie ulega podziałowi (*in numerando non dividitur*), bo jednym jest właśnie to, co się nie dzieli (*unum enim est id quod non dividitur*).

Cała argumentacja Tomasza miała dowodzić, że każda substancja, także substancja oddzielona (*substantia separata*), jest czymś numerycznie jednym (*unum numero*). Substancje oddzielone są bowiem jednostkowe (*individuae [...] et singulares*), choć – właśnie jako oddzielone – są jednostkowione nie za sprawą materii, lecz przez to, że z natury nie tkwią w czymś innym, nie istnieją w jakimkolwiek obcym podłożu (*non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso, quod non sunt natae in alio esse*)³². Ich jednostkowienie nie wymaga zatem jakiegoś ciągłego, materialnego podłoża, z którego wyodrębniane by były pewne *quanta* przysługujące poszczególnym substancjom. Numeryczna jednostkowość takich substancji byłaby wtedy faktycznie pochodną ilościowej czy też liczbowej miary. Jednak zdaniem Tomasza wspomniane jednostkowienie dokonuje się dzięki właściwej tym substancjom formie, a przede wszystkim dzięki samemu ich aktowi istnienia, nie wymaga więc podzielnej materii jako swej przyczyny. Substancje oderwane mogą więc być czymś jednym numerycznie i nie zawdzięczają tego jedności jako zasadzie liczby. To twierdzenie Tomasz wzmacnia jeszcze argumentem, iż gdyby substancja oddzielona nie była czymś jednostkowym, nie miałyby żadnego sobie właściwego działania, ponieważ działania – i szerzej, wszelkie akty – przysługują tylko jednostkom (*alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sunt solum singularium*)³³. To, co jednostkowe, co numerycznie jedno, nie musi więc ani wywodzić się z jedności matematycznej, czyli zasady liczby, ani z ciągłości i ilościowej podzielności materii. W tym wypadku Tomaszowa polemika z monopsychizmem, jego obrona hipotezy pluralistycznej w odniesieniu do sposobu istnienia intelektu i substancji oderwanych w ogóle, jest nie tylko ważną wypowiedzią w sporze o zasadę jednostkowienia, ale także paradoksalnym potwierdzeniem transcendentalnego sensu jedności w bytach będących czymś numerycznie jednym. Można to uznać za potwierdzenie paradoksalne, bo niejako w obronie wielości (swoistego „polipsychizmu”) przeciw koncepcji afirmującej jedność intelektu oddzielonego zarówno co do funkcji, jak i co do istnienia, i dlatego niez wielokrotnionego przez ciała, dla których nie jest formą³⁴.

³¹ Por. tamże, V, 97; polski przekład: s. 276–277.

³² Por. tamże, V, 99; polski przekład: s. 276–277.

³³ Por. tamże, V, 98; polski przekład: s. 276–277.

³⁴ Nie przesądza się w ten sposób, która strona tego starożytnego i średniowiecznego sporu ma rację. Spór sprowokowany przez pewne niejednoznaczne wypowiedzi Arystotelesa, zwłaszcza w III księdze *De Anima*, angażował najpierw greckich i arabskich komentatorów dzieła Arystotelesa, a począwszy od XIII wieku uniwersyteckich wykładowców z wydziałów sztuk wyzwolonych i wydziałów teologii, a także rozmaite autorytety i instancje kościelne. Zwracając uwagę na pewne konsekwencje stanowiska Tomasza z Akwinu w tym sporze, *a priori* nie odmawia się tu prawomocności argumentom Sigera z Brabantu.

3. Niezbędne uściślenia dotyczące relacji między jednością a wielością. Jedność transcendentalna a liczba

Przedmiotem kontrowersji – i to nie tylko na gruncie Tomaszowych polemik z Awicenną, Awerroesem i zwolennikami monopsychizmu – może być jednak właściwe rozumienie opozycji jedności i wielości. Sam zresztą Tomasz jest świadom tej trudności, skoro w *Sumie teologii* przywołuje pogląd, że wyczerpująca charakterystyka bytu winna obejmować podział na jedność i wielość (*ens dividitur per unum et multum*), co zdaje się przeczyć równozakresowości i konwertybilności bytu i jedności, oraz sugerować, że jedność dodaje do bytu jakąś dookreślającą i zawężającą różnicę (*ergo unum addit aliquid supra ens*)³⁵. Tym samym podważa się transcendentalność jedności ze względu na jej opozycję w stosunku do wielości. W związku z tym należy rozważyć, czy jedność nie jest tylko negacją wielości. Gdyby tak było, to jedność byłaby orzekana wtórnie i w tym sensie byłaby „późniejsza” od wielości, jako że i z natury, i pojęciowo negacja jest późniejsza od pozytywnego określenia. Byłoby jednak wątpliwe, czy taką „późniejszość” względem wielości można pogodzić z transcendentalnością jedności, zwłaszcza z jej statusem pojęcia pierwotnego. Z kolei gdyby to jedność miała być w tej parze pojęciem pierwotnym, to wątpliwości mogłaby wzbudzić możliwość wyprowadzenia z niej wielości, zwłaszcza jeśli się przyjmie gradualistyczny emanacjonizm w duchu Awicenny, wedle którego z jednego bytu może wynikać bezpośrednio tylko jeden skutek. W każdym zaś razie jeśli jedność, mimo wszystko, zachowuje status *transcendentale* i nie ogranicza się do kategorii ilości, to należałoby się zastanowić nad przyznaniem podobnego statusu wielości jako pojęciu komplementarnemu.

Ze względu na domniemany prywatywny sens jedności i jej ewentualną „późniejszość” czy też wtórność wobec wielości Awicenna przedstawia pewną trudność z ustaleniem istoty jedności. Z jednej strony negatywna definicja jedności jako tego, co niepodzielone czy też nierozdzielone, zdaje się zakładać uprzednie pojęcie wielości jako tego, co podzielone czy rozdzielone. Z drugiej strony samo istnienie wielości wyprowadzone jest z jedności, a jedność jest założona w definicji wielości, co ujawnia się wtedy, gdy mówimy, że wielość jest zbiorem jednostek. Wygląda to zatem na typowe rozumowanie kołowe³⁶.

Wspomnianą trudność Tomasz z Akwinu stara się rozwiązać za pomocą pewnej semantycznej dystynkcji. Odróżnia mianowicie pojęcie wielości (*multitudo*) od pojęcia podziału czy też rozdzielenia (*divisio*). Od metafizycznego pojęcia jedności jest „wcześniejsze” nie tyle pojęcie wielości, ile właśnie pojęcie podziału (*unum non*

³⁵ Por. ST I, q. 11, a.1, arg. 2.

³⁶ Por. Awicenna, *Metaphysica*, tract. III, 3: *Difficile est nobis nunc ostendere quidditatem unius. Si enim dixerimus quod unum est id quod non dividitur, iam diximus quod unum est id quod non multiplicatur necessario; iam igitur accepimus multitudinem in ostensione unius. Necesse est autem multitudinem definiri per unum – unum est enim principium multitudinis, et ex ipso est esse eius et quidditas eius. Deinde quacumque definitione definierimus multitudinem ponemus in ea unum necessario. Dicimus enim quod multitudo est aggregatum ex unitatibus; iam igitur accepimus unitatem in definitione multitudinis.*

est remotivum multitudinis, sed divisionis)³⁷. Natomiast od wielości w sensie ścisłym jedność jest zawsze „wcześniejsza”. Tym samym uzasadnienie jedności transcendentalnej nie podpada pod zarzut błędnego koła. Trzeba tu dodać, że zdaniem Tomasza jedność transcendentalna, konwertybilna z bytem, nie jest zaprzeczeniem podziału jakiejś ciągłej wielkości albo jakiegokolwiek ilości, jako że taki podział zakłada uprzednie istnienie jedności jako zasady i miary liczby, a zatem odwołuje się do jedności matematycznej. Tymczasem jedność transcendentalna zaprzecza raczej takiemu podziałowi, który oznaczałby sprzeczność. Zaprzecza mianowicie temu, by ten oto konkretny byt był wewnętrznie sprzeczny, to znaczy był sobą, a zarazem nie sobą, lecz jakimś innym bytem³⁸.

Do podobnych wniosków zdaje się skłaniać sekwencja pojęć ludzkiego umysłu, zarysowana przez Tomasza w kwestiach diskutowanych *O mocy Boga (De Potentia)*: *ens – non ens – divisio – unum (indivisio, ens indivisum) – multum (multitudo)*³⁹. W ujęciu genetycznym bezwzględnie pierwszym pojęciem naszego umysłu jest zatem pojęcie bytu (*ens*). Następnie myślimy jego zaprzeczenie (*non ens*), rozumiane jednak nie bezwzględnie (*simpliciter*), jako czysta nicość, lecz pod pewnym względem (*secundum quid*), jako niebycie tego oto bytu. Jako trzeci element w myśleniu, pochodny względem dwóch poprzednich, pojawia się więc pojęcie podziału (*divisio*), odślaniające możliwość bycia lub niebycia danego bytu albo jego możliwość bycia sobą bądź niebycia sobą. Pojęcie jedności (*unum*) pojawia się jako czwarte w kolejności i rozumiane jest jako zaprzeczenie powyższego podziału: byt jest niepodzielony, bo będąc, przekracza alternatywę bycia lub niebycia, a będąc tym, czym jest i niczym innym, przekracza alternatywę bycia sobą bądź niebycia sobą. Wydaje się, że Tomasz ogranicza sens transcendentalnej jedności do takiego właśnie wewnętrznego niepodzielenia danego bytu, do jego niepodzielnego bycia sobą (*ens indivisum in se*). Dopiero wtedy, jako piąte w sekwencji pojęć naszego umysłu, pojawia się pojęcie wielości (*multum*), na oznaczenie oddzielenia danego bytu od każdego nim niebędącego. Odróżnienie i oddzielenie bytu w sobie niepodzielnego od innych bytów (*ens divisum ab aliis*) należy już jednak do charakterystyki innego pojęcia transcendentalnego, a mianowicie pojęcia inności (*aliquid* rozumiane jako *aliud quid*, a zatem bycie czymś innym). Dopiero to pojęcie faktycznie wprowadza wielość w obszar naszego myślenia, i to jako pojęcie wtórne wobec jedności.

Prawdą jest jednak, że na gruncie myśli Tomasza z Akwinu relacje między jednością a wielością nie zawsze przedstawiają się tak jednoznacznie. W niektórych tekstach Tomasz nie waha się mówić o tym, że jedność transcendentalna jest negacją wielości, choć kiedy indziej – jak widzieliśmy – takie sformułowanie kwestionuje, by uniknąć błędnego koła w argumentacji ustalającej sekwencję tych pojęć. Podstawą tego zmodyfikowanego stanowiska, prezentowanego w innym miejscu dzieła

³⁷ ST I, q. 30, a. 3, ad 3.

³⁸ Por. *In X Metaph.*, lect. 4, 1997: *Divisio autem quae praesupponitur ad rationem unius secundum quod convertitur cum ente non est divisio quantitatis continuae, quae praeintelligitur uni quod est principium numeri. Sed est divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illud dicuntur divisa ex eo quod hoc non est illud.*

³⁹ Por. *De Potentia*, q. 9, a. 7, ad 15.

De Potentia, jest rozróżnienie dwóch typów wielości, analogiczne do rozróżnienia jedności transcendentalnej i jedności matematycznej. Wielość może być zatem wewnętrzna (*multitudo intrinseca*) – i wtedy oznacza tyle, co podział w jednym, albo to, co z takiego podziału wynika (*ex divisione causatur*), bądź zewnętrzna (*multitudo extrinseca*), i wtedy z kolei oznacza mnogość (liczność), ukonstytuowaną z jednostek jako części (*quam unum constituit sicut pars*)⁴⁰. Jedność transcendentalna nie zaprzecza wielości zewnętrznej, czyli tej, która rozumiana jest jako mnogość – suma lub zbiór jednostek. Orzec, iż dany byt jest jeden w transcendentalnym sensie, to znaczy sam w sobie jest wewnętrznie niepodzielony, jest sobą i niczym innym, to nie to samo, co wykluczyć, by poza nim mogło istnieć coś innego. Przeciwnie, byt rozumiany jako transcendentalnie jeden wspólny z innym bytem o takiej samej transcendentalnej charakterystyce może ukonstytuować właśnie wielość zewnętrzną. Natomiast jedność transcendentalna zaprzecza wielości o tyle, o ile pojmuję się tę ostatnią jako wielość wewnętrzną. Wówczas jedność uchyla czy też znosi taką wielość, bo oznacza ona podział jednego na wiele, wewnętrzne rozbitcie czy rozproszenie, bytową niespójność, kwestionującą w danym bycie jedność bycia sobą i niczym innym⁴¹. By dopełnić argumentację Tomasza, należy powiedzieć, że z kolei wielość zewnętrzna – mnogość, konstytuowana przez jednostki rozumiane na sposób jedności matematycznej – jedności jako zasady czy też miary liczby, zaprzecza tak rozumianej jedności, jest jej brakiem, w tym przynajmniej sensie, iż zwielokrotniając owe jednostki, tworząc liczbę, dzieli całość bytu rozumianą jako *continuum*. Nie usuwa jednak przy tym jedności transcendentalnej, gdyż żadna nieciągłość, żaden podział *continuum* na odrębne jednostki, żadna liczba odrębnych bytów, nie zmienia tego, że każdy byt poszczególny jest jeden w transcendentalnym sensie, to jest sam w sobie niepodzielony⁴².

Jak jedność transcendentalna, konwertybilna z bytem, realnie niczego nie dodaje do bytu, tak wielość rozumiana nieilościowo – jako formalna opozycja jedności, czyli bytu w sobie niepodzielonego – zdaje się dodawać do bytu jedynie dwojaką negację, jako że ten sam byt jest sam w sobie niepodzielony, a zarazem oddzielony i odróżniony od każdego innego (*in se indivisum, ab alio divisum*). Podział konstytuujący tak rozumianą wielość, komplementarną wobec transcendentalnej jedności, oznacza po prostu tyle, że każda rzecz istnieje jako jedna i odrębna, a zarazem każda taka jedna rzecz nie może być inną rzeczą⁴³. Takie odróżnienie w bycie, taki w nim

⁴⁰ Por. *De Potentia*, q. 3, a. 16, ad 3; polski przekład: *O mocy Boga*, t. 2, z. 2, Kęty–Warszawa 2009, s. 478–479.

⁴¹ Por. tamże: *Sciendum autem quod duplex est unum; quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addat supra ens nisi indivisionem; et hoc unum privat multitudinem, in quantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars; sed multitudinem intrinsecam quae unitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem; sed negatur divisio ipsius in multa.*

⁴² Por. tamże: *Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem; et huius unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui. Nec tamen multitudo privat unitatem totaliter, cum diviso toto adhuc remaneat pars indivisa; sed removet unitatem totius.*

⁴³ Por. *De Potentia*, q. 9, a. 7, c.: *Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis. Multitudo autem ei correspondens addit*

podział, całkowicie wychodzi poza kategorię ilości. Można zatem powiedzieć, że wynikające z takiego podziału wielość i jedność, która tę wielość uchyla, są ponadkategorialne, bo w większym stopniu ogólne niż kategoria ilości⁴⁴, a to już dobra przesłanka do zadania pytania o ewentualną transcendentalność wielości. W swoim komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa Tomasz gotów już jest uznać, że o ile liczba, czyli wielość, dla której miarą jest jedność – wielość przez jedność mierzona – może być traktowana jako szczegółowa postać kategorii ilości, to jest jako ilość wyodrębniona (*species quantitatis discretae*), o tyle sama wielość zdaje się w tej kategorii nie mieścić i odnosić raczej do transcendentaliów (*est de transcendentibus*)⁴⁵.

4. Czy jedność transcendentalna ma wyłącznie sens negatywny? Jedność jako doskonałość i czynnik doskonałący

Warto również zwrócić uwagę na to, że Tomasz wielokrotnie, w różnych kontekstach i na różny sposób, podejmował wątek jedności jako własności noszącej i nadającej wartość, innymi słowy: jedności jako doskonałości bądź tego, co doskonałące. Oczywiście, należy wówczas zadać pytanie, czy to, co zasadniczo charakteryzowane jest negatywnie – jako niepodzielenie bytu – może być zarazem doskonałością, a więc czymś w pełni urzeczywistnionym, spełnionym, pozytywnie wartościowym, jednoznacznie afirmowanym i afirmującym. Wraca tu kwestia faktycznej pozytywnej treści, faktycznego pozytywnego znaczenia formalnie negatywnie orzekanej jedności.

W niektórych sformułowaniach Tomasza można się dopatrzeć uzasadnienia dla tezy, iż „kanoniczna” eksplikacja transcendentalnej jedności – niepodzielenie bytu w samym sobie – nie oznacza zwykłego braku, zwykłej nieobecności podziału w bycie ani zwykłej, czystej negacji, jako że *implicite* jest afirmacją bytu – tego, co jest, w konfrontacji z możliwym nieistnieniem, albo – mniej radykalnie – jest afirmacją tego oto bytu w jego tożsamości, w jego byciu sobą, w konfrontacji z możliwością bycia nie tym właśnie bytem, a innym. Orzekając o bycie jedność jako niepodzielenie, orzeka się, w gruncie rzeczy, nie pewną abstrakcyjną, negatywną logiczną

supra res quae dicuntur multae quod unaquaeque earum sit una et quod una earum non sit altera, in quo consistit ratio distinctionis. Et sic cum unum addat supra ens unam negationem – secundum quod aliquid est indivisum in se – multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum. Quod quidem dividi est unum eorum non esse alterum.

⁴⁴ Por. tamże: *Est autem quaedam divisio quae omnino genus quantitatis excedit, quae scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint maioris communitatis et ambitus quam genus quantitatis.*

⁴⁵ Por. *In III Phys.*, lect. 8, 352: *Addit enim numerus super multitudinem rationem mensurationis: est enim numerus multitudo mensurata per unum (...). Et propter hoc numerus ponitur species quantitatis discretae, non autem multitudo; sed est de transcendentibus.*

kwalifikację, ale konkretny niepodzielony byt, cechę niepodzielenia wraz z jej substancjalnym podmiotem, potwierdzonym w swoim istnieniu i swojej tożsamości, swoim byciem sobą: *Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa*⁴⁶. Dlatego Tomasz mógł twierdzić, że jedno coś zakłada, coś stanowi, coś afirmuje (*ponit*), choć na płaszczyźnie języka wyraża się jedynie negatywnie, a równocześnie – powołując się na tę negatywną formę językową – mógł bronić tezy, że jedno niczego realnie nie dodaje do bytu, negacja bowiem jest jedynie operacją pojęciową⁴⁷.

Jedność jako doskonałość albo to, co doskonałe, ujawnia się w tych argumentach Tomasza, w których afirmacja doskonałości jakiegoś bytu będzie związana właśnie z odniesieniem do jedności – ściślej: do jednej przyczyny, jednego celu, jednej zasady, jednej nadającej istnienie i dopełniającej formy, jednego uporządkowania. W dziele *Summa contra Gentiles* Tomasz argumentuje na rzecz jedyności Boga, odwołując się do jedności jako tego, co samo w sobie doskonałe i doskonałe „wszystkie rzeczy osiągają wypełnienie swej doskonałości przez sprowadzenie do jednej pierwszej zasady (*sufficienter autem omnia complentur reducendo in unum primum principium*)”⁴⁸. Albowiem „porządek różnych rzeczy wzajemnie do siebie przyporządkowanych istnieje z powodu ich przyporządkowania do czegoś jednego (*omnium diversorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum*)”⁴⁹. Idąc tropem myśli Tomasza, dostrzegamy, jak ta ogólna reguła, czyniącą z jedności doskonałość albo czynnik doskonały, znajduje zastosowanie w bardzo różnych obszarach bytu, od najskromniejszych do najbardziej wzniosłych: porządkuje świat przyrody, funkcjonowanie żywych organizmów, relacje w ramach ludzkiego psychofizycznego *compositum*, organizację życia w ludzkiej wspólnocie, relacje między stwórcą i światem stworzonym:

widzimy, że w każdym rodzaju wielość pochodzi od jedności. Dlatego w każdym rodzaju znajduje się coś jednego, pierwszego, co jest miarą wszystkich rzeczy należących do tego rodzaju. (...) W każdym rządzie ten, kto jest na czele, pragnie jedności (...). Podobnie jedna jest głowa wszystkich członków, i to jest ewidentnym znakiem, że temu, któremu przysługuje panowanie, należy się jedność⁵⁰.

Podobną myśl zapisał Tomasz w dziele *O królowaniu* (*De regno*), i tam zakładając, iż każdy naturalny porządek wywodzi się od czegoś jednego i przez coś jednego jest podtrzymywany i kierowany: *Omne enim naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor. Et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio. (...) et in toto universo unus*

⁴⁶ Por. *De Potentia*, q. 9, a. 7.

⁴⁷ Por. tamże: *Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis*.

⁴⁸ Por. *Summa contra Gentiles*, I, 42; polski przekład: *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, s. 116.

⁴⁹ Por. tamże, s. 117–118.

⁵⁰ Tamże, s. 121–122.

*deus factor omnium et rector*⁵¹. Niezależnie od tego, jak naiwnie zdaje się prezentować tego rodzaju argumentacja, można w niej dostrzec to mocne przekonanie, iż dążenie do jedności, jedności zachowywanie, bycie jednością nie jest neutralnym stanem rzeczy, lecz kwalifikacją wartościującą: Tomasz z Akwinu – podobnie jak Albert, jak Bonawentura, jak wiele wieków wcześniej chrześcijańscy i niechrześcijańscy neoplatonicy – w tym związaniu jedności z istnieniem, a jednego i drugiego z doskonałością, widzi nie myślenie życzeniowe, nie błąd logiczny napiętnowany później przez Kanta czy Russella, ale fundamentalną zasadę metafizyczną, prawomocnie objaśniającą świat.

⁵¹ *De regno (De regimine principum ad regem Cypri)*, I, cap. 3, 5; polski przekład: *O królowaniu królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006, s. 48–49 (w starszym, alternatywnym przekładzie J. Salija: *O władzy* [w:] Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984).

Rozdział VI

JEDNOŚĆ I JEJ APORIE W ROZUMIENIU SIGERA Z BRABANTU

W swoim komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa Siger z Brabantu – wykładowca na Wydziale Sztuk Uniwersytetu Paryskiego, jeden z głównych reprezentantów nurtu zwanego często awerroizmem łacińskim bądź – poprawniej – radykalnym arystoteлизmem, uczestnik ówczesnych wielkich sporów intelektualnych (wieczność świata, jedność intelektu możliwościowego etc.), pozostający w konflikcie z autorytetami i instytucjami kościelnymi, a zarazem w *Boskiej Komедii* przez Dantego wyniesiony na wyżyny raju – potwierdza konwertybilność jedności i bytu i podtrzymuje tradycyjną tezę, że znaczeniem i istotną treścią jedności jest niepodzielenie (*unum in ratione sua indivisionem includit: ratio enim unius est indivisio*)¹. Od razu jednak czyni ważne zastrzeżenie: zgodnie ze swym znaczeniem, jedność nie orzeka niepodzielnosci w sposób absolutny (*unum ex ratione sua non dicit indivisionem absolute*), jako że niepodzielnosc jest kwalifikacją negatywną, oznaczającą uchylenie albo brak czegoś (*indivisio est privatio*), orzeka natomiast niepodzielenie w naturze będącej jej podmiotem czy też podłożem (*dicit indivisionem in natura subiecta*)²; innymi słowy, orzeka byt niepodzielony. Może zatem orzekać niepodzielenie w określonym rodzaju, określonej kategorii bytu, na przykład w kategorii ilości (*potest igitur dicere indivisionem in genere determinato, ut in genere quantitatis*). W tym ostatnim przypadku dodaje coś do natury bytu jako bytu, jako że tak rozumiane jedno jest zasadą liczby czy też liczenia (*principium numeri*). Liczba zaś jest wielością, dla której miarą jest jedno (*numerus est multitudo mensurata per unum*). Wobec tego jedno dodaje w ten sposób do natury bytu znaczenie miary (*unum sic addit rationem mensurae supra ens*). Gdyby zaś w sposób absolutny orzekało niepodzielnosc w naturze bytu, to nie dodawałoby do bytu żadnej natury, ponieważ równozakresowe i konwertybilne jest tylko to, co ma to samo odniesienie do wszystkich rzeczy (*quae eandem consecutionem habent ad omnia*), i tylko to samo w sobie jest jedno. Jedność i byt odnoszą się

¹ Por. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super libros Physicorum*, I, q. 14 [w:] Siger de Brabant, *Questions sur la Physique d'Aristote* (ed. P. Delhaye), Louvain 1941 (*Les philosophes belges. Textes et Etudes*, t. 15), s. 39.

² Por. tamże.

zaś do wszystkich rzeczy (*consequuntur ad omnia*): o czym bowiem można prawdziwie orzec, że jest czymś jednym, o tym można też orzec, że jest bytem, i na odwrót³.

Cokolwiek jest o czymś orzekane, orzeka substancję tego, o czym jest orzekane, a nie przypadłość substancji, i jest w swej naturze czymś jednym. A tak właśnie ma się rzecz z bytem i jednością. Byt orzeka substancję tego, o czym jest orzekany: wszystko bowiem jest bytem za sprawą swojej substancji (*unumquodque enim est ens per substantiam eius*). Podobnie i jedność: ponieważ temu samemu, a nie czemuś za każdym razem innemu podmiot zawdzięcza to, że jest człowiekiem, i że jest jednym człowiekiem, wobec tego jedno realnie niczego nie dodaje do bytu. Należy jednak sądzić, że dodaje coś pojęciowo, mianowicie niepodzielność (*addit aliquid secundum rationem supra ens, scilicet indivisionem*). Niepodzielność zaś nie jest czymś w naturze, lecz istnieje w porządku pojęciowym (*indivisio autem non est aliquid in natura, sed habet esse secundum animam*)⁴. Dlatego jedność dodaje do bytu nie jakąś naturę, lecz pewną treść pojęciową (*unum addit supra ens non naturam aliquam sed aliquid secundum animam vel secundum intellectum*). Gdyby jedno w ogóle niczego nie dodawało do bytu, ani realnie, ani pojęciowo, mówienie o jednym bycie byłoby tautologią (*si omnino nihil adderet unum supra ens, nec secundum rem, nec secundum animam, esset nugatio dicendo ens unum*). Ostatecznie zatem byt i jedność oznaczają jedną naturę, jednak w różnych znaczeniach (*ens et unum significant unam naturam, secundum diversas tamen rationes*)⁵.

Siger przyznaje, że jedność, która jest zasadą liczby, dodaje pewną naturę do bytu, mianowicie znaczenie miary (*aliam naturam addit supra ens, ut rationem mensurae*). Nie dostrzega w tym jednak żadnej trudności dla transcendentalnego rozumienia jedności, uznając, iż tak pojmowane jedno (jako zasada i miara liczby) jest konwertybilne przedmiotowo czy też substancjalnie z bytem (*illud unum convertitur cum ente in suppositis*) i z nim równozakresowe (*ita stant simul*)⁶. Najbardziej zdumiewające jest jednak potraktowanie relacji między transcendentaliami – bytem i jednością, jako analogicznej do dowolnej w gruncie rzeczy relacji między podmiotem i jego cechą, na przykład między człowiekiem a zdolnością do śmiechu. W tym ostatnim przypadku również mielibyśmy pojęcia równozakresowe i przedmiotowo konwertybilne (*risibilis enim et homo convertuntur in suppositis*), mimo że określenie „zdolny do śmiechu” orzeka pewną naturę, której nie orzeka pojęcie „człowiek”⁷. Nawet jeśli chodzi tylko o uzasadnienie konwertybilności transcendentaliów przez analogię do relacji między pojęciami nietranscendentalnymi, to wolno stąd wnosić, iż dla Sigera problem transcendentaliów ma raczej naturę logiczną i dotyczy przede wszystkim prawomocności uznawania za przedmiotowo równozakresowe pojęć, z których jedno dodaje jakąś treść, jakieś znaczenie, do treści pojęcia drugiego. Nie musi więc wcale chodzić o rzeczową zgodność czy tożsamość pojęć o zakresie maksymalnym,

³ Por. tamże: *de quo enim verum est dicere quod sit unum, de eodem verum est dicere quod sit ens, et e converso*.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. tamże, s. 40.

⁷ Por. tamże.

obejmującym wszystko to, co jest, a diskutowany problem nie ma takiej ontologicznej rangi, jak wtedy gdy dotyczy wyłącznie bytu i jego powszechnych właściwości. Tym samym również teologiczne implikacje problemu transcendentaliów (związane z uznawaniem ich w pierwszej kolejności za atrybuty czy też „imiona” Boga) zdają się nie mieć dla Sigera większego znaczenia.

Siger przyznaje również, iż jedność z konieczności przeciwstawia się wielości (*unum et multum opponuntur de necessitate*)⁸. Zastrzega przy tym, iż skoro jedno orzeka niepodzielenie, to może orzekać to niepodzielenie w zakresie kategorii ilości (*in natura quanti*) i w ten sposób dodawać do natury bytu znaczenie miary. Wówczas jedno miałoby się do liczby tak, jak miara do tego, co mierzone (*unum se habet ad numerum sicut mensura ad mensuratum*). Tym samym jedno przeciwstawiałoby się wielości w porządku liczbowym, i to tylko relatywnie – jak to, co mierzone, temu, co mierzone (*ideo unum hoc modo opponitur multo secundum numerum sicut mensurabile et mensuratum, et sic opponuntur relative*)⁹. Jeśli natomiast jedno orzeka niepodzielenie wyłącznie w naturze bytu i nie orzeka żadnej innej natury niż byt, to wówczas – skoro byt jest orzekany na wiele sposobów (*multipliciter dicitur*) – jedno również orzekane będzie na wiele sposobów i w każdym z tych możliwych sposobów orzekania każdej jedności będzie się przeciwstawiała wielość (*cuiuslibet uno opponitur multum*). Jednak jedności orzekanej w jeden określony sposób – jedności kategorialnej, a zatem niekonwertibilnej z bytem – wielość przeciwstawia się prywatywnie (*opponitur multum privative uni quod non convertitur cum ente*)¹⁰. Natomiast jedności konwertibilnej z bytem wielość nie przeciwstawia się prywatywnie (*uni quod convertitur cum ente, non opponitur multum privative*), ponieważ brak jest zawsze brakiem w czymś, a zatem winien mieć jakąś naturę jako swój podmiot, swoje podłoże (*privatio vult habere naturam subiectam*). Wówczas jednak taka wielość musiałaby być jakimś bytem, i tym samym musiałaby być – z racji równozakresowości i rzeczowej tożsamości bytu i jedności – czymś jednym (*tunc illud multum oportet esse aliquod ens et per consequens unum*)¹¹. Określenia prywatywne nie mogą zaś być o sobie nawzajem orzekane, dlatego jedności rozumianej transcendentallynie przeciwstawia się wielość nie jako brak, ale jako negacja, bo tylko tak rozumiana wielość nie będzie jakimś określonym bytem (*multum opponitur tali uni negative, quia tale multum erit quod non est aliquod ens*)¹².

Nieco inaczej przedstawia Siger opozycję jedności i wielości w swoim komentarzu do *Metafizyki*, koncentrując się na tym, czy wspomniana opozycja ma charakter prywatywny, czy raczej relatywny. Punktem wyjścia jest tu ustalenie właściwej sekwencji pojęć w naszym umyśle. Podobnie jak Tomasz z Akwinu (w *De Potentia*), Brabanczyk przedstawia ją tak: pierwsze jest pojęcie bytu, następnie pojęcie niebytu, trzecie zaś w kolejności pojęcie podzielenia czy oddzielenia, jako że byt i niebyt to pierwotna podstawa, źródło, „korzeń” wszelkiego podziału (*primo est*

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. tamże, q. 15, s. 41.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tamże.

intellectus entis, deinde non entis, deinde intellectus divisionis, quia ens et non ens sunt prima radix divisionis)¹³. Jako czwarte pojawia się pojęcie jedności, którego znaczenie wyprowadzone jest z braku czy też uchylenia podziału (*quarto autem est intellectus unius, cuius ratio sumitur a privatione divisionis*)¹⁴. Po nim dopiero jest pojęcie wielości (*post hunc autem est intellectus multitudinis*)¹⁵. Pierwszorzędne znaczenie ma w tym wypadku to, że pojęcie wielości nie pojawia się już wcześniej, wraz z pojęciem podzielenia czy oddzielenia (*non enim statim cum habetur divisio sive intellectus divisionis, habetur intellectus multitudinis*)¹⁶. Wielość jest tu traktowana jako zbiór jednostek (*aggregatio unitatum*), zanim więc pomyślana zostanie wielość jako skutek późniejszego podzielenia, dowolna część tego, co podzielone, musi być uprzednio rozumiana jako jedność (*antequam per divisionem intelligatur multitudo, oportet prius quamlibet partem divisionis rationem unius habere*)¹⁷. A zatem w znaczeniu pojęcia wielości musi się już zawierać znaczenie pojęcia jedności (*multum in ratione sua habet unitatem*). Siger wnioskuję z tego, iż jedno czy też jedność bezpośrednio i prywatywnie przeciwstawia się podziałowi, natomiast wielości przeciwstawia się prywatywnie niejako pośrednio, ze względu na podzielenie czy też oddzielenie implikowane przez pojęcie wielości (*unum seu unitas opponitur divisioni privative [...]; unum oponitur multo privative ratione divisionis importatae per multum*)¹⁸.

Podobnie w pośredni sposób, a nie samo przez się, wielości przeciwstawia się jedno rozumiane jako miara. Tym razem jednak przeciwstawia się nie prywatywnie, ale relatywnie, pod pewnym względem. Jedno samo przez się – rozumiane jako miara, w szczególności pierwsza miara – bezpośrednio przeciwstawia się liczbie, jako że jest jej zasadą i miarą (*unum [...] per se opponitur numero sicut mensura, quia eius est principium et mensura, quia rationem primae mensurae habet*)¹⁹. Dlatego jedno

¹³ Por. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam* IV, q. 2 [w:] Siger de Brabant, *Questions sur la Métaphysique*, Louvain 1948 (*Philosophes médiévaux*, t. 1), s. 192. Wypada wspomnieć, że w latach 1981 i 1983 w 24 i 25 tomie tej samej serii (*Philosophes médiévaux*), wydano reportacje prezentujące kilka wersji *Quaestiones in Metaphysicam* Sigera: reportacja monachijska została wydana przez W. Dunphy'ego w roku 1981, natomiast reportacje z Cambridge i Paryża w roku 1983 wydał A. Maurer.

¹⁴ Por. tamże, s. 192–193.

¹⁵ Powyższy porządek pojęć (byt – niebyt – podzielenie – jedność – wielość) nie jest jedynym, jaki proponuje Siger w swoich dziełach. W tym samym komentarzu do *Metafizyki* alternatywną sekwencję pierwszych pojęć umysłu otwiera, oczywiście, pojęcie bytu, po nim miałyby być myślane pojęcie niebytu, ale dalej proponuje się kolejno pojęcia możliwości, niemożliwości i konieczności. Por. tamże, V, q. 17, s. 337: *quinque sunt habentia ordinem rationis in intelligendo: primo enim secundum intellectum est ens; deinde non ens, tertio possibile, quarto impossibile, ultimo vero intellectus necessarii sive necessarium*. Siger stara się przy tym specjalnie uzasadnić następczą pozycję konieczności względem innych pojęć modalnych, wbrew stanowisku Awicenny, który pojęcie konieczności traktował jako jedno z trzech pierwszych i najbardziej oczywistych pojęć ludzkiego umysłu (wraz z pojęciami bytu i rzeczy), wcześniejszych od pojęć możliwości i niemożliwości – por. tamże, s. 337–338.

¹⁶ Por. tamże, IV, q. 2, s. 193.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. tamże. W tym miejscu Siger stara się jedynie w sposób dla siebie akceptowalny zinterpretować i uzasadnić pogląd Arystotelesa dotyczący prywatywnego charakteru opozycji między jednością i wielością.

¹⁹ Por. tamże.

– nie wszelkie jedno, ale tylko to, które jest zasadą liczby – pośrednio i relatywnie przeciwstawia się wielości (*unum quod est principium numeri opponitur multo relative, sed non omne unum*), jak miara w relacji do tego, co mierzone.

Zdaniem Sigera, nie jest tak, by każdej jedności przeciwstawiała się dowolnie rozumiana wielość (*cuiuslibet uni non opponitur multum secundum quodcumque*). Prawdą jest natomiast, że jedności określonego rodzaju, rozumianej w określonym sensie, przeciwstawia się wielość tegoż samego rodzaju, rozumiana w tym samym sensie (*uni secundum aliquam rationem opponitur multum secundum eandem*). Stąd jeśli jedność orzeka niepodzielenie w zakresie substancji, to przeciwstawia się jej wielość w porządku substancji (*si unum dicat in natura substantiae, huic opponitur multum secundum substantiam*). Podobnie, jeśli jedność orzeka niepodzielenie w zakresie jakości, to jej przeciwieństwem będzie wielość w porządku jakości, a nie w porządku substancji²⁰.

Taka sama przedmiotowa odpowiedniość dotyczy opozycji jedności i wielości w porządku możności i urzeczywistnienia. Z tym, co jest potencjalną wielością, współzachodzi jedność zaktualizowana, a nie jedność w możności (*cum multo in potentia stat unum in actu, non tamen unum in potentia*); zaktualizowanej jedności przeciwstawia się bowiem zaktualizowana wielość, a nie wielość potencjalna (*uni autem in actu opponuntur multa in actu, non multa in potentia*)²¹. A ponieważ jedno orzekane jest na wiele sposobów, może się zdarzyć, że niekiedy o czymś jednym orzeka się wielość (*de uno aliquando praedicatur multum*). To bowiem, co jest zaktualizowaną jednością, bywa zarazem potencjalną wielością (*unum enim in actu est multa in potentia*). Z kolei jedność orzeka się również o wielości, ale nie w tym samym sensie (*unum non praedicatur de multo secundum eandem rationem*), ponieważ jedno w możności jest orzekane nie o potencjalnej wielości, lecz o wielości zaktualizowanej (*unum in potentia non praedicatur de multo in potentia, sed [...] potest praedicari de multo in actu*)²². Jeśli natomiast jedno orzeka niepodzielenie w naturze bytu w sposób ogólny, w ogóle nie byłoby wielości, która by się przeciwstawiała tak rozumianej jedności (*si unum dicat sic indivisionem in natura entis universaliter, multa quae opponuntur illi uni essent penitus nihil*)²³.

Żadna wielość nie partycypuje w jedności, która się jej przeciwstawia (*nulla multitudo participat uni quod ei opponitur*), jednak wielość złożona z niepodzielnych części partycypuje w jedności rozumianej jako zbiór czy też zespolenie (*multitudo ex partibus indivisibilibus participat uni quod est aggregatum*), podobnie jak wielość zaktualizowana partycypuje w potencjalnej jedności (*similiter multa in actu participant uno in potentia*). Żaden też ze zaktualizowanych członów opozycji – właśnie jako przeciwieństwo – nie przyczynia się do ukonstytuowania drugiego jej członu (*unum oppositorium in actu, secundum quod oppositum est, non venit in constitutionem alterius*)²⁴. Jeśli jednak jedno z przeciwieństw zachowuje swoją własną naturę

²⁰ Por. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones super libros Physicorum*, dz. cyt., I, q. 15, s. 41.

²¹ Por. tamże.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże.

jedynie w możności, to może przyczynić się do ukonstytuowania drugiego członu opozycji (*unum tamen oppositorum non retinens naturam propriam nisi in potentia, potest venire in constitutionem alterius*). To znaczy, że jedno może pozostawać potencjalnie w liczbie, czyli w pewnej postaci mnogości, choć nie może w niej być w sposób zaktualizowany (*unum potest manere in potentia in numero et non in actu*)²⁵.

Siger traktuje zatem jako pewnik, że jedność nie jest orzekana na jeden sposób. Gdyby bowiem była orzekana jednoznacznie, to skoro orzeka się ją o substancji i o przypadłości, musiałyby istnieć dla nich jakieś jedno wspólne znaczenie, musiałyby mieć jakąś jedną wspólną istotną treść (*si sic, cum dicatur de substantia et accidente, esset aliqua una ratio communis utrique*)²⁶. Ponieważ zaś jedno co do natury jest konwertybilne z bytem, wynikałoby z tego, że jak byt jest orzekany o substancji i przypadłościach – a podobnie o tym, co potencjalne i o tym, co zaktualizowane – w różnych znaczeniach, tak i w różnych znaczeniach winna być orzekana jedność (*sicut ens dicitur de ente in substantia et in accidentibus per rationes diversas, et etiam de ente in potentia et ente in actu, ita et unum*). Skoro więc jedności przeciwstawia się wielość, to wielość będzie się przeciwstawiała jedności w każdym znaczeniu (*cuiuslibet modo unius opponitur multum*), i to nawet jeśli nie będzie to wielość w dowolnym znaczeniu (*licet non quodlibet multum*), zgodnie z wcześniejszym ustaleniem, iż jedności zaktualizowanej przeciwstawia się zaktualizowana wielość, ale już nie wielość w możności. To, co jest wielością, nie jest zatem podmiotem tej jedności, której się przeciwstawia, może być natomiast podmiotem jedności rozpatrywanej w innym sensie (*multa non sunt supposita unius, cui uni opponuntur, posunt tamen esse unius secundum alium modum*)²⁷.

Jeśli jednak przyjmiemy, że jedność ma jedno znaczenie we wszystkich przypadkach (*unum sit unius rationis in omnibus*) i jest konwertybilna z bytem jako takim, wtedy dodanie do pojęcia jedności określenia „wyłącznie” (w sformułowaniu: „jest wyłącznie to, co jest czymś jednym”) wyklucza wszystko to, co jest wielością przeciwstawioną tak rozumianej jedności („*tantum*” *additum uni excludit multa quae sunt opposita illi uni*)²⁸. Wówczas wielość byłaby równoważna niebytowi (*hoc est multum quod est non ens*), a w stosunku do jedności byłaby rozumiana czysto negatywnie (*est ei oppositum negative*), nie zaś prywatywnie. Pod warunkiem takiej interpretacji sensu terminu „wyłącznie”²⁹ i takiego rozumienia opozycji jedności i wielości – rozumienia traktującego wielość jako radykalną negację transcendentalnej jedności i z tego tytułu równoważną niebytowi – możliwa jest, zdaniem Sigera, pozytywna odpowiedź na wyjściowe pytanie, czy jest wyłącznie to, co jest czymś jednym, a nie ma wielości (*unde sequitur: tantum unum est, non ergo multa*)³⁰.

²⁵ Por. tamże. Siger dodaje, że tak trójki są w szóstce właśnie w możności, a nie w sposób zaktualizowany, ponieważ części całości są w możności w odniesieniu do formy całości (*ternarii in senario non sunt in actu, sed in potentia; partes enim in toto sunt in potentia respectu formae totius*).

²⁶ Por. tamże, q. 16, s. 42.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże, s. 43.

²⁹ Por. tamże, s. 42: «*tantum*» *significat «non cum alio», quod significat privationem associationis cuiuslibet diversi; et hoc habet «tantum» de suo officio significare.*

³⁰ Por. tamże, s. 41 (pytanie) i 43 (odpowiedź).

W swoim komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa Siger twierdzi, że jeśli jedno i byt są substancją bytów, wtedy albo nie ma innej jedności niż ta, która jest jednością sama w sobie, i wówczas w bytach nie będzie liczby ani wielkości, albo jest jakaś inna jedność, która będzie jednością na mocy partycypacji w tej jedności, która jest sama w sobie. Lecz to, co jest jednym dzięki partycypacji, będzie jednym, które już nie jest wywiedzione wyłącznie z jednego, w którym już nie ma samej jedności; dlatego będzie jakimś złożeniem bytu i niebytu (*illud quod est per participationem, erit unum quod non est ex uno; quare erit aliquid compositum ex ente et non ente*)³¹. Dlatego Siger twierdzi, że nie trzeba uznawać, iż jedność sama w sobie jest substancją bytów. Jeśli bowiem nie ma niczego, co nie byłoby bytem i jednością (*nihil est praeter unum et ens*), jednością zaś jest to, co niepodzielone (*indivisibile sit ipsum unum*), to wówczas nie byłoby wcale tego, co podzielone, a zatem nie byłoby wielkości (*tunc non esset multitudo*)³². Siger polemizuje tu z Platonem, któremu przypisuje pogląd głoszący, iż nie ma różnicy między jednością jako zasadą liczby a jednością jako niepodzieleniem, czyli taką, która nie dzieli się na wiele substancji³³. To, że jedność nie dzieli się na to, co ilościowo mnogie, miałoby wówczas charakter przypadłościowy (*accidentale est quod non dividitur secundum plures quantitates*). W tej interpretacji jedność miałaby być substancją bytu, zaś byty, których niepodzielona substancja współlistnieje z liczbą, same byłyby liczbami (*illa quorum substantia est ex numero, numeri sunt*). Wielkość (*magnitudo*) miałaby powstawać z tak rozumianej jedności (*ex uno isto fiat magnitudo*), utożsamiającej niepodzielenie z liczbą.

A jednak Siger przyjmuje, że należy dokonać rozróżnienia między jednością jako zasadą liczby a jednością substancjalną (*habemus enim distinctionem inter unum principium numeri et unum essenziale*)³⁴. Twierdzi również, że wielkość może być rozumiana jako coś jednego: to bowiem jest czymś jednym, co jest w sposób zaktualizowany niepodzielone; wielkość zaś – choć potencjalnie jest mnogością – w rzeczywistości jest czymś jednym (*magnitudo autem, quamvis sit multa in potentia, est tamen unum in actu*)³⁵. Podzielność jest zwykłą przypadłością jej jedności, nie jest natomiast przypadłością jej ciągłości. Tymczasem dla ciągłości podzielność jest czymś substancjalnym i istotowym (*essentiale est continuo quod dividatur*)³⁶. Wielkość, która sama w sobie jest niepodzielna, w swej istocie jest czymś jednym, a jedność jest dla niej czymś substancjalnym. Dlatego choć jedność jest dla czegoś innego przypadłością, dla samej siebie jest czymś substancjalnym (*ideo unum, quamvis sit accidens alii, sibi ipsi tamen est essenziale*)³⁷.

Istotną treścią jedności jest to, że jest czymś niepodzielnym (*ratio unius est ratio indivisibilis*): a zatem to, co w jakikolwiek sposób, w jakimkolwiek sensie, jest

³¹ Por. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, III, q. 20, dz. cyt., s. 160.

³² Por. tamże, q. 21, s. 161.

³³ Por. tamże, s. 162: *Plato dixit quod non est differentia inter unum, principium numeri, et unum quod non dividitur secundum plures essentias*.

³⁴ Por. tamże, s. 163.

³⁵ Por. tamże, q. 22, s. 163.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. tamże.

czymś jednym, tym samym jest też niepodzielone (*eo modo quo unumquodque est unum, est indivisibile*)³⁸. Skoro zaś jedność jest tym, co niepodzielone, wobec tego jest miarą dla wszystkich rzeczy należących do tego samego rodzaju. W związku z tym warto zwrócić uwagę na ważną deklarację Siger: „miarą nazywam to, co jest zasadą poznania” (*voco mensuram principium cognitionis*)³⁹. Albowiem jak jednostką mierzymy pieniądze o innych nominałach, tak w przypadku *continuum*, na podstawie czegoś małego mierzymy całość (*ex aliquo parvo mensuramus totum*), jako że to, co małe, możemy poznać łatwiej niż to, co wielkie.

Siger twierdzi również, że niepodzielną jedność orzeka się na dwa sposoby: w znaczeniu bezwzględnym (*simpliciter*) i w znaczeniu relatywnym (*secundum quid*). W znaczeniu bezwzględnym orzeka się jedność na przykład w porządku liczb (*in numeris*). W znaczeniu relatywnym orzeka się jedność ze względu na ludzki umysł (*secundum hominum rationem*)⁴⁰. Innymi słowy, jednością mogą być rzeczy rozważane same w sobie bądź rozważane w odniesieniu do poznania (*aliqua possunt habere unitatem considerando in se vel prout referuntur ad cognitionem*)⁴¹. Nawet jeśli na gruncie poznania orzeka się coś na przeciwne sposoby – twierdząc lub przecząc, to jedność w odniesieniu do poznania jest zachowana ze względu na to, że to, co zaprzeczone, uprzednio musi być pomyślane pozytywnie (*unitatem in cognitione habent eo quod negatio non intelligitur nisi post affirmationem*)⁴². Jedno jest zatem orzekane na podstawie niepodzielności w znaczeniu bezwzględnym (*unum dictum ab indivisibili simpliciter*), i z takiej jedności nie można wyprowadzić żadnych wielkości (*ex tali uno non habent fieri magnitudines*). Ale już z jedności orzekanej na podstawie niepodzielności względnej, określanej wedle ludzkiego ustanowienia (*indivisibile secundum positionem*), można wyprowadzić jakąś większą wielkość (*habet fieri magnitudo maior*). Zasadą poznania jest więc to jedno, które jest z ludzkiego ustanowienia (*secundum positionem*) i jest miarą dla rzeczy danego rodzaju (*mensura in genere*)⁴³. To, co jest całkowicie i bezwzględnie niepodzielne, nigdy nie mogłoby być miarą wielkości większej (*ex omnino indivisibili numquam habet quod mensuret magnitudinem maiorem*). Taką miarą może być natomiast to, co jest względnie niepodzielne (*ex hoc quod habet indivisionem secundum quid*) i małe w stosunku do jakiejś wielkości (*parvum est respectu alicuius magni*). W komentarzu do IV księgi *Metafizyki* Siger powtarza za Arystotelesem, że jedno i byt są rzeczowo tożsame i nie ma bytu, który by nie był jeden (*ens enim et unum sunt simpliciter idem*,

³⁸ Por. tamże, q. 23, s. 164.

³⁹ Por. tamże. O ważności tej formuły świadczy choćby to, że Siger do niej jeszcze kilkakrotnie powracał, uściślając ją przez wskazanie, iż różne są miary, a tym samym i zasady poznania, w różnych rodzajach, zwłaszcza zaś pokazując, w jakim sensie jedność (w tym jedność numeryczna) może być miarą i zasadą poznania. Por. tamże, V, q. 18, commentum, s. 345: *unum est principium cognitionis quia omnis mensura est principium cognitionis; unum autem est mensura in quodlibet genere, sed in diversis generibus diversum. (...) Tale autem est principium numeri, et quodlibet unum est indivisibile specie vel quantitate*.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tamże, IV, q. 1, s. 192.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Por. tamże, III, q. 23, s. 164.

et nihil est ens nisi unum). Różnią się natomiast tylko w tym, że orzekają to samo na różne sposoby (*si differant, non differunt nisi quia significant idem modis diversis*)⁴⁴. Dlatego byt i jedno należą do substancji każdej rzeczy: wszystko jest bowiem bytem i jednością za sprawą swojej substancji. Skoro zaś substancja rzeczy jest jedna i niepodzielna, to byt i jedno są czymś rzeczowo tożsamym (*cum igitur substantia rei sit una et indivisibilis, manifestum quod ens et unum idem sunt et non aliud*).

Przyjawszy, iż byt i jedno są rzeczowo tożsame i oznaczają to samo, nie trzeba wcale sądzić, że są to pojęcia synonimiczne, które oznaczają to samo w tym samym sensie (*non sicut nomina synonyma quae per eandem rationem significant idem*) – jak wyrażenia „ubranie” i „odzież”. Byt i jedno oznaczają to samo, ale na różne sposoby (*significant idem modis diversis*): byt oznacza substancję rzeczy w aspekcie jej aktu istnienia (*ens significat substantiam rei secundum quod habet actum essendi*), natomiast jedno oznacza tę substancję w aspekcie jej wewnętrznego niepodzielenia, to jest jako w sobie niepodzieloną (*unum vero secundum quod indivisum est in se*)⁴⁵. W ten sposób byt i jedno oznaczają to samo, ale w różnych znaczeniach (*significant idem per diversas rationes*). Dokładniej rzecz biorąc, jedno nie dodaje czegoś do bytu, na przykład jakiejś dyspozycji dodanej do istoty rzeczy; dodaje natomiast samo niepodzielenie, które jest czystą negacją i brakiem (*solum indivisionem, quae non est nisi pura privatio et negatio*)⁴⁶. Różne są zatem określenia substancji rzeczy: termin „rzecz” nazywa ją od strony jej istoty w ogólności (*ab essentia in communi*), termin „byt” nazywa ją od strony aktu istnienia (*ab actu essendi*), „jedno” zaś – od strony jej niepodzielenia (*ab indivisione*).

W ocenie Sigera, w powyższej kwestii Awicenna się pomylił, nie odróżniając jedności jako zasady liczby i liczenia od jedności konwertybilnej z bytem. Jedno, które jest równozakresowe i konwertybilne z bytem, orzeka bowiem niepodzielenie w substancji w sposób bezwzględny (*dicit indivisionem in substantia absolute*), natomiast jedno, które jest zasadą liczby, dodaje do tego znaczenie miary (*addit rationem mensurae*), które pierwotnie można dostrzec w kategorii ilości (*primo reperitur in genere quantitatis*)⁴⁷. Gdyby jedno, które jest zasadą liczby, było równozakresowe i konwertybilne z bytem, wówczas także liczba byłaby ogólnie dostępna w każdym bycie (*tunc etiam numerus reperitur universaliter in quolibet ente*), i jej znaczenie nie określałoby właściwej dla niej materii i ilości (*tunc ratio eius non determinaret sibi materiam et quantitatem*)⁴⁸.

W komentarzu do V księgi *Metafizyki* Siger rekonstruuje podstawowe arystotelesowskie podziały i objaśnienia terminologiczne odnoszące się do jedności⁴⁹. Za Arystotelesem odróżnia zatem to, co jest jedno samo przez się (*unum per se*), od tego,

⁴⁴ Por. tamże, IV, commentum, s. 189.

⁴⁵ Por. tamże, s. 190.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. tamże. Wówczas jednak o liczbie i jej właściwościach traktowałaby nie matematyka, ale filozofia pierwsza, czyli metafizyka; lecz taki wniosek jest dla Sigera nie do przyjęcia (*hoc autem est inconveniens*).

⁴⁹ Por. tamże, V, q. 17, commentum, s. 338–341.

co jest jedno przypadłościowo (*unum per accidens*). Wymienia te same trzy typy jedności przypadłościowej (*tot igitur modis est aliquid unum secundum accidens*). Typologię jedności samoistnej buduje natomiast wedle dwóch kryteriów: różnicy co do natury jedności (*per naturas diversas unius*) i różnicy co do jej logicznego statusu (*per diversas intentiones logicales*)⁵⁰. Wedle pierwszego kryterium, pierwszym typem jedności jest jedność rozumiana jako ciągłość (*dicitur aliquid unum quia continuum et continuitas est eius unitas*)⁵¹. Ten typ jedności podlega jednak dalszym podziałom: coś może być ciągle albo samo przez się (*continuum per seipsum*), albo za sprawą czegoś innego (*continuum per aliud*). To, co ciągle za sprawą czegoś innego, dzieli się z kolei na ciągle z natury i ciągle wytworzone przez człowieka, powstałe wskutek ludzkiego działania (*continuum per aliud potest esse tale natura vel arte*). Porównanie różnych rodzajów ciągłości prowadzi do wniosku, że to, co ciągle samo przez się, jest jednością w większym stopniu, niż to, co ciągle za sprawą czegoś innego (*inter ista magis est unum continuum per se quam per aliud*), pośród zaś ciągłości tego ostatniego rodzaju, „bardziej jedno” jest to, co ciągle z natury, niż to, co ciągle jako wynik ludzkiego działania (*inter continua per aliud magis continua natura quam arte*)⁵². A zatem pośród rzeczy ciągłych jedne są bardziej ciągłe czy też ciągłe w większym stopniu niż inne, i tym samym są w większym stopniu czymś jednym (*inter continua natura unum est magis continuum quam aliud, et per consequens magis unum*)⁵³.

Jedno rozumiane jako ciągłość różni się od jedności rozumianej jako zasada liczby, o czym można się przekonać biorąc za przykład punkt. Punkt jest jeden w znaczeniu jedności jako zasady liczby, natomiast nie jest czymś ciągłym. Z kolei jedność, która jest zasadą liczby, orzekana jest o tym, co ciągle (*unum quod est principium numeri dicitur de continuo*): *continuum* jest bowiem numeryczne czymś jednym. Ktoś może postawić zarzut, iż skoro jedno, które jest zasadą liczby, jest niepodzielne, *continuum* zaś podzielne, to nie może być o nim orzekana tamta „liczbowa” jedność. Zdaniem Sigera, można by na to odpowiedzieć, iż *continuum* jako aktualnie niepodzielone (*continuum secundum quod indivisum*), a nawet jako potencjalnie podzielne (*secundum quod continuum sit divisibile*), może być nazwane czymś liczbowo jednym (*unum numero*), jednak nie w tym sensie, by było liczbowo niepodzielne. W tym ostatnim bowiem sensie orzeka się jedno jako zasadę liczby, a nie jako ciągłość (*secundum hoc [...] de eo dicebatur unum quod est numeri principium, et non secundum quod continuum*)⁵⁴.

Na powyższą tezę można by z kolei odpowiedzieć zastrzeżeniem, że jedno, które jest zasadą liczby – właśnie jako jednostka – nie da się podzielić ani na części ciągłe, ani na części wyodrębnione (*unum quod est principium numeri est indivisibile et in partes continuas et discretas sicut unitas*), *continuum* natomiast jest podzielne na oba

⁵⁰ Por. tamże, s. 339.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. tamże, s. 340.

⁵⁴ Por. tamże.

sposoby (*continuum autem utroque modo est divisibile*); dlatego tego rodzaju jedno nie jest orzekane o tym, co ciągle (*non dicetur tale unum aliquo modo de continuo*)⁵⁵. I tym razem jednak Siger broni tezy, iż *continuum* jest czymś jednym również na mocy jedności numerycznej (*continuum est unum unitate numerali*), będącej zasadą liczby. Jest tak z racji aktualnego niepodzielenia bytu (*ex indivisione entis actuali*), a zatem nie dlatego, jakoby *continuum* miało być w ogóle niepodzielne, ale dlatego, że aktualnie jest niepodzielone (*non quia continuum sit indivisibile, sed quia actu indivisum*)⁵⁶. Można wnosić, że właśnie z tego względu jest ono czymś jednym, ponieważ przestałoby być jednością, gdyby było aktualnie podzielone (*si dividatur in actu, non erit unum*). Z kolei czymś tylko przypadłościowym jest to, że *continuum* jest podzielne ze względu na jedno, które jest zasadą liczby (*quod continuum sit divisibile ratione unius quae est principium numeri, accidit*)⁵⁷. Ujawnia się to choćby w tym, że na mocy takiej jedności czymś jednym nazywany jest również punkt, choć nie jest podzielny⁵⁸. Gdy zaś się mówi, że jednostka nie dzieli się na części ciągle bądź wyodrębnione, i tym samym nie dzieli się na nie to, co jest jedno numerycznie, to jest to prawdą, ale tylko o tyle, o ile to, co jest numerycznie jedno, jest zarazem czymś aktualnie niepodzielnym (*verum est secundum quod unum et indivisum*)⁵⁹. I nawet jeśli zdarza się, że jest coś, co jest numerycznie jedno i mogłoby mieć części, jak to jest w przypadku tego, co ciągle (*licet unum numero, ut continuum, partes habeat*)⁶⁰, to nie znaczy, że również jednostka w jakimś sensie musi mieć części (*non tamen unitas aliquo modo habet partes*). W tym, co ciągle, jednostka jest tylko o tyle, o ile jest niepodzielna, i dlatego nie ma części ani sama przez się, ani przypadłościowo (*unitas enim non est in continuo nisi secundum quod indivisibilitatem habet, et ideo partes non habet nec per se nec per accidens*)⁶¹.

W swojej typologii Siger z Brabantu nie pomija również innych z *Metafizyki* Arystotelesa wyprowadzonych sensów jedności. Drugi typ jedności stanowi to, co ma jedno podłoże (*unum subiectum*), czy to w znaczeniu niepodzielnej, nieodróżnicowanej materii w rzeczach odrębnych, podzielonych przez formę (*sive materia non divisibilis in diversa secundum speciem*), czy to w znaczeniu nieterażniejszego, a jedynie uprzedniego podłoża, bezpośrednio poprzedzającego tworzywa (*sive sit subiectum propinquum*), czy wreszcie w znaczeniu odległego podłoża pierwotnego, do którego

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Por. tamże. Kluczowe jest w tekście Sigera wyrażenie *accidit*. Zyskuje w ten sposób konieczne dookreślenie broniona przez niego teza, zgodnie z którą to, co ciągle (*continuum*) i z tego tytułu przynajmniej w możliwości podzielne (*divisibile*), jest mimo wszystko czymś jednym, i to na mocy jedności numerycznej. Tak jest, a raczej tak bywa wtedy, gdy potencjalne podzielenie nie jest urzeczywistnione, gdy *continuum* jest *divisibile*, ale nie *divisum actu*. Samo współwystępowanie podzielności i numerycznej jedności, choć możliwe, nie jest jednak czymś koniecznym; przeciwnie, jest tylko przypadłościowe (*accidit*).

⁵⁸ Por. tamże: *punctum dicitur unum tali unitate, tamen divisibile non est*.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. tamże, s. 340–341.

w rozumowaniu można ostatecznie wszystkie te rzeczy sprowadzić (*sive remotum in resolutione ultimum*)⁶².

Jeszcze w innym znaczeniu czymś jednym jest to, co przyporządkowane jest do jednego rodzaju (*dicuntur unum illa quorum genus est unum*)⁶³. Ten trzeci typ jedności może być jednak traktowany jako szczególny przypadek jedności w poprzednim sensie: rodzaj bowiem jest w pewnym sensie materią dla różnych gatunków (*sicut materiale respectu duarum specierum*), jako podłoże przeciwstawnych form (*sicut subiectum formarum contrariarum*)⁶⁴. Oznacza to, że dwa gatunki są czymś jednym na gruncie rodzaju obejmującego to, co nadrzędne względem ich rodzajów najbliższych, tak iż ów rodzaj może być o nich orzekany w identycznym znaczeniu (*duae species sunt unum in genere superioris ad suum genus propinquum, et illud genus de ipsis potest praedicari cum nomine identitatis*)⁶⁵.

Czwarty typ jedności obejmuje to, co jest czymś jednym na mocy jednej i niepodzielnej definicji (*dicuntur unum quorum ratio una et indivisibilis*)⁶⁶. Co prawda, definicja sama w sobie jest podzielna, bo obejmuje – zgodnie ze znaną formułą Arystotelesa – wskazanie najbliższego rodzaju i różnicy gatunkowej (*omnis ratio in genus et differentiam dividuntur*). Niepodzielność jednej definicji oznacza zatem raczej to, że obejmowane nią obiekty nie podlegają innej definicji (*indivisibile ad aliam rationem*), nie są rozdzielone na wiele definicji. Wspomniana jedność na mocy jednej definicji może być jednak realizowana na dwa sposoby, w zależności od tego, czy definicja jest zupełna i wyczerpująca i stosuje się do zdefiniowanych obiektów bezwzględnie (*vel ratio perfecta et simpliciter sit una*), czy też jest niezupełna i stosuje się do rzeczy relatywnie, pod pewnym względem (*vel ratio imperfecta et secundum quid*)⁶⁷.

Wreszcie, w piątym wskazanym przez Sigera znaczeniu, czymś jednym jest to, co pojmowane jest niepodzielnie, to znaczy ujmowane jest w jednym, niepodzielnym pojęciu (*dicuntur unum quorum intellectus est indivisibilis*)⁶⁸. Czymś takim jest, na przykład, substancja, bo nie można jej rozdzielić ani miejscem, ani czasem, ani pojęciowo (*nec loco nec tempore nec ratione*). Uzasadnieniem dla takiego rozumienia jedności jest to, że cokolwiek jest podzielne i jest wielością w jakimkolwiek sensie, również rozdzielnie – za pomocą podlegającego podziałowi pojęcia – jest pojmowane (*eius intellectus est divisibilis*), a to znaczy, że poszczególne elementy tej zaktualizowanej bądź potencjalnej mnogości mogą być pojęte za pomocą wielu odrębnych pojęć (*illa in quae dividitur contingit intelligere pluribus intellectibus*)⁶⁹. Dlatego to, czego pojęcie jest niepodzielne w sensie bezwzględnym, samo jest czymś

⁶² Por. tamże, V, q. 18, commentum, s. 342.

⁶³ Por. tamże. Dla przykładu: czymś jednym w podanym wyżej sensie (ze względu na przyporządkowanie do tego samego rodzaju) są człowiek, koń i osioł, bo wszystkie te byty są przyporządkowane do rodzaju „zwierzę” (*omnia animalia*).

⁶⁴ Por. tamże.

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Por. tamże, s. 344.

⁶⁷ Por. tamże.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Por. tamże.

bezwzględnie jednym (*cuius intellectus est simpliciter indivisibilis, est simpliciter unum*). Czymś takim zaś jest substancja (*ipsum est substantia*). Gdyby bowiem chodziło o przypadłość, to byłaby ona związana z czymś innym jako podmiotem (*si esset accidens, compositum esset alii*) i mogłaby być pojmowana rozdzielnie, to znaczy za pomocą podzielnego pojęcia, jako że przypadłość nie może być pojmowana bez odniesienia do swojej substancji (*intelligi poterit intellectu divisibili, quia accidens intelligi non poterit sine comparatione ad substantiam eius*)⁷⁰.

Jest zatem pięć typów czy też sensów jedności samej przez się⁷¹. Zupełność tej typologii można, zdaniem Sigera, wykazać w rozumowaniu, które wychodzi od tego, iż każde jedno jest czymś jednym, ponieważ w taki czy inny sposób jest niepodzielne (*omne unum dicitur unum quia indivisibile quodammodo*), to zaś jest istotną treścią i podstawowym znaczeniem jedności (*haec est ratio unius*)⁷². Uważna analiza sensu niepodzielności prowadzi zaś do wniosku, iż pięciu szczegółowym postaciom tego fenomenu odpowiada właśnie pięć typów jedności. To, co jest niepodzielne, może być bowiem niepodzielne albo w sensie bezwzględnym (*simpliciter*) – na każdy sposób, w każdym aspekcie (*secundum quemlibet modum*), albo tylko relatywnie – pod pewnym względem (*secundum quid*). W pierwszym przypadku odpowiada piątemu typowi jedności, wyrażającemu niepodzielność pojmowania czy też pojęciowego ujęcia jakiejś rzeczy (*sic est quintus modus unius, cuius intellectus est indivisibilis secundum rationem*)⁷³. W drugim natomiast przypadku odpowiada pozostałym typom jedności, stosownie do tego, czego niepodzielność dotyczy, w czym się urzeczywistnia⁷⁴. Jeśli coś jest niepodzielne co do ilości (*quantum ad quantitatem*), to odpowiada to pierwszemu typowi jedności (numerycznej jedności tego, co ciągle – *continuum*). Jeśli niepodzielność dotyczy natury rzeczy (*quantum ad naturam*), to albo jest to niepodzielność co do materii (*quantum ad materiam*), albo co do formy, stanowiącej zasadniczą treść definicji (*quantum ad rationem quae principaliter se tenet ex parte formae*). W tym ostatnim przypadku niepodzielność odpowiada czwartemu typowi jedności (jedności na mocy jednej definicji). Niepodzielność co do materii fizycznej (*quantum ad materiam naturalem*) odpowiada drugiemu typowi jedności (jedności nieodróżnicowanego podłoża czy też tworzywa). Wreszcie niepodzielność co do „materii” umysłowej czy też logicznej (*quantum ad materiam rationis*) odpowiada trzeciemu typowi jedności (jedności na mocy przyporządkowania do jednego rodzaju).

Wszystkie typy jedności Siger stara się sprowadzić zasadniczo do jednego, podstawowego i źródłowego jej sensu, mianowicie do jedności substancjalnej (*reducit omnes modos ad unum primum qui est unum in substantia*)⁷⁵. Skoro bowiem nazywa się coś jednym ze względu na to, że jest niepodzielone (*unum dicitur aliquid quia*

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Jednak nieco później z analizy *Metafizyki* Arystotelesa Siger wyprowadza jeszcze szósty typ jedności: jedność na mocy uporządkowania (*unum ordine*). W tym sensie każda całość jest czymś jednym na mocy wzajemnego przyporządkowania części (*secundum hoc aliquid totum dicitur unum; totalitas enim non in multitudine partium consistit, sed in ordine earum*) – por. tamże, s. 345.

⁷² Por. tamże.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Por. tamże, s. 344–345.

⁷⁵ Por. tamże, s. 345.

divisionem non habet), a bezwzględnie jednym jest to, co jest bezwzględnie niepodzielone (*simpliciter unum est quod simpliciter divisionem non habet*), to czymś takim jest właśnie jedność jednej substancji (*hoc est unum in substantia quando substantia est una*). Taki sens jedności jest najzupełniej zgodny ze wspomnianym wcześniej piątym jej typem, substancja jest bowiem pojmowana niepodzielnie, w jednym niepodzielnym pojęciu⁷⁶.

⁷⁶ Por. tamże: *hoc est quintus modus quando intellectus est indivisibilis*.

Rozdział VII

HENRYKA Z GANDAWY DIALEKTYKA JEDNOŚCI I WIELOŚCI

W swoich *Quaestiones quodlibetales* Henryk z Gandawy – wykładowca na Uniwersytecie Paryskim, uczestnik najważniejszych debat i sporów filozoficznych i teologicznych tej epoki¹ – proponuje najpierw elementarne dystynkcje w obrębie jedności. Po pierwsze, choć forma językowa określeń wyrażających jedność jest zawsze negatywna, to jednak należy zauważyć, że jest to forma odmienna wtedy, gdy stosuje się do Boga i wtedy, gdy stosuje się do bytów stworzonych. Otóż jedność w Bogu znaczy tyle, ile niezróżnicowanie (*indistinctio*), natomiast w stworzeniach oznacza niepodzielenie (*indivisio*)². Poza tym w Bogu należy wyróżnić dwojaką jedność: jedność substancjalną (*unitas substantialis*) i jedność osobową (*unitas personalis*). Pierwszą na mocy niezróżnicowania w obrębie substancji (*indistinctio substantiae*), drugą na mocy niezróżnicowania w obrębie osoby (*indistinctio personae*)³. O jedności substancjalnej orzeka się ze względu na bezwzględną prostotę, niezłożoność boskiej substancji (*propter substantiae simplicitatem*): Bóg jest bowiem sam w sobie jeden i niepodzielony, choć zarazem jest oddzielony od wszystkich innych bytów jako od stworzeń (*Deus est in se unus et indivisus, a quolibet autem alio, ut a creaturis, divisus*)⁴. Natomiast o jedności osobowej orzeka się ze względu na niezłożoność osobowej właściwości poszczególnych osób Trójcy (*propter simplicitatem personalis proprietatis*): każda osoba jest sama w sobie jedna i wewnętrznie niezróżnicowana, choć zarazem jest różna od innych osób (*persona quaelibet in se una est et indistincta, et ab aliis distincta*)⁵.

Inaczej jest z dobrocią w Bogu: w tym przypadku nie odróżnia się dobroci substancjalnej i osobowej, bo ma ona w Bogu jedno tylko znaczenie – bycie z istoty

¹ Jako przykład można tu wspomnieć o sporze o jedność formy substancjalnej w człowieku, o relację między istotą i istnieniem w bytach stworzonych, o zależność woli od intelektu w ludzkim działaniu.

² Por. Henricus de Gandavo, *Quaestiones quodlibetales*, Quodlibet I, q. 5, solutio (ed. R. Macken) [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 5, Leuven 1979, s. 4: *unitas de formali significato suo in Deo dicit indistinctionem, sicut in creaturis dicit indivisionem*.

³ Por. tamże: *alia est ratio indistinctionis essentialis, alia vero indistinctionis personae, ideo in Deo duplex distinguitur unitas: essentialis et personalis*.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. tamże.

celem i ostatecznym kresem (*finis et ultimum*) wszystkich stworzeń, dobrem wszystkich dóbr (*omnis boni bonum*)⁶. Taka charakterystyka odnosi się zarówno do samej boskiej substancji, jak i do wszystkich trzech osób Trójcy (*una et eadem ratione convenit essentiae et tribus personis*). Dlatego ściśle mówiąc, dobroć orzeka się o Bogu wyłącznie substancjalnie i nie należy orzekać o Nim odrębnej dobroci osobowej (*in Deo non est ponendum esse bonitatem personelem, sed tantum essentialem*), inaczej niż w przypadku jedności (*non est simile de bonitate et unitate in Deo*)⁷. Rozstrzygające wydaje się tu rozpoznanie, co jest określeniem mającym sens wyłącznie osobowy, a co jest określeniem substancjalnym, nawet jeśli orzekanym także o osobie (byle sens tego określenia w personalnym „zastosowaniu” był tożsamy z sensem określenia substancjalnego). Umysł tworzy bowiem pojęcie substancji w znaczeniu tego, czym rzecz jest bezwzględnie (*quid absolutum*), natomiast pojęcie osoby – w znaczeniu tego, czym jest relatywnie (*quid relativum*)⁸. Stąd niezróżnicowanie wewnętrzne poszczególnych osób Trójcy może być traktowane jako zrelatywizowane do tych osób i stanowiące ich jedność osobową, odmienną od jedności substancjalnej, czyli absolutnego niezróżnicowania właściwego samej boskiej substancji.

W innym dziele, mianowicie w *Summie*, znanej też jako *Quaestiones ordinariae*, Henryk z Gandawy podejmuje zagadnienie zupełności czy też pełnego urzeczywistnienia Boga (*de totalitate Dei*), i przy tej sposobności zastanawia się nad tym, czy w odniesieniu do Boga można mówić o liczbie i liczebności w ogóle, a w szczególności o całości czy też zupełności w sensie liczbowym⁹. Z jednej bowiem strony jeden z fundamentów chrześcijańskiego *Credo* stanowi wiara w Boga jednego co do istoty, ale w trzech osobach, co sugeruje jakąś wielość, a przynajmniej numeryczną odrębność poszczególnych osób Trójcy, bo – jak twierdzą filozofowie – tam, gdzie jakaś wielość, tam i liczba¹⁰. Z drugiej jednak strony, ważność zdaje się zachowywać teza Boecjusza, głosząca, iż prawdziwie jednym jest to, w czym nie ma żadnej

⁶ Por. tamże, s. 5. Uwagi dotyczące sensu jedności w Bogu wpisane są w wywód dotyczący właśnie dobroci w Bogu, zgodnie z tytułem pierwszej kwestii pierwszego kwodlibetu: *Utrum sit ponere in Deo bonitatem aliquam personelem*.

⁷ Por. tamże: solutio i ad argumenta (ad 1). Por. również: tamże, ad argumenta (ad 2), s. 6: *concupiendo igitur bonitatem personae, non concipimus aliam quam bonitatem essentiae inclusae in persona. (...) Et ita bonitas quam concipimus concipiendo personam, non est nisi bonitas essentialis*.

⁸ Por. tamże, s. 6: *alia est ratio essentiae et alia ratio personae. Essentia enim dicit quid absolutum, persona vero quid relativum. Et propter hoc alia ratione concipitur essentia, alia vero persona, et de ipsis format mens diversos conceptus*.

⁹ Por. Henricus de Gandavo, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, articuli 41–46 (ed. L. Hödl), a. 43 [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 29, Leuven 1998; tytuł interesującej nas kwestii brzmi dosłownie tak: *utrum sit in ipso ratio totius numeralis* (a. 43, q. 3).

¹⁰ Por. tamże, s. 56. W trzech kolejnych argumentach wskazuje się raczej przemawiające za wprowadzeniem liczby do rozważań o Bogu: *primo, in Deo sunt tres personae distinctae. Aut ergo genere aut specie aut numero sunt differentes; isti enim sunt tres modi diversorum in creaturis, secundum Philosophum (Topica I, 7). (...) Secundo, Damascenus dicit: «numero, non natura, differunt hypostases» (De fide orthodoxa, III, 6). (...) Tertio, omnis multitudo numerus est, dicente Avicenna: «Multitudo ipse numerus est» (Metaphysica, III, 3). Trinitas personarum multitudo quaedam est*.

mnogości i żadnej liczby (*hoc vere est unum, in quo nullus est numerus*)¹¹. Bóg zaś jest „najprawdziwiej” jednym (*verissime unum*).

Szczegółowo rozważając tę kwestię, Henryk uwzględnia zarówno mocno ugruntowane przekonanie o prostocie czy też niezłożoności Boga, jak i wnioski dotyczące natury liczby. W ścisłym bowiem znaczeniu wszelka liczba bierze swój początek z jakiejś jedności, w której cała potencjalnie się zawiera, w taki sposób, w jaki w *continuum* potencjalnie zawierają się nieskończenie liczne rzeczy podzielne (*omnis numerus proprie dictum ab unitate aliqua sumit originem, in qua virtute totus continetur, quemadmodum in continuo continentur infinita divisibilia*)¹². I jak jedność przysługuje *continuum* jako przypadłość przysługująca podmiotowi, czyli temu, w czym jest, tak też jako przypadłość przysługuje mu podzielenie i liczba z podzielenia się wywodząca (*in quo unitas continui, quia accidit rei in qua est, accidit ei divisio et numerus ex divisione procedens*)¹³. Liczba wywodzi się tu zresztą nie tylko z podzielenia tych rzeczy, które kiedyś były zaktualizowane w tym samym *continuum*, lecz także tych, których forma tworzy ciągłość (*eorum quae suam formam et speciem habent in continuo*) jako że wszystkie takie rzeczy – jak to wynika z natury i definicji ciągłości – z natury zdolne są być jednym *continuum* (*omnia talia [...] nata sunt esse unum continuum*), zwłaszcza te, które ze swej natury mogą dopełniać się i urzeczywistniać w tej samej materii (*illa quae nata sunt perficere eandem materiam*), a są wyodrębnione przez różne jednostkowe formy dostosowane do różnych części materii (*secundum diversas partes materiae diversis formis individualibus distinguuntur*). W taki sposób zwielokrotniają się i podlegają liczeniu rzeczy powstające i ginące, należące do tego samego gatunku (*numerantur generabilia et corruptibilia sub eadem specie*)¹⁴.

Wszystkie rzeczy, które zyskują mnogość i wymiar liczbowy w podany wyżej sposób (*sic numerantur*), są wielością co do liczby, lecz jednością co do gatunku (*multa numero, sed specie unum*)¹⁵. I tylko takim rzeczom przysługuje prawdziwe i doskonałe znaczenie liczby (*in solis talibus est vera et perfecta ratio numeri*). Jej natura jest taka, że składające się na nią jednostki zgadzają się ze sobą co do gatunku, jako że mogą być czymś jednym w *continuum*, tak iż ze względu na naturę swego gatunku nie konstytuują one prawdziwej liczby. Tego rodzaju rzeczy są bowiem – zgodnie z formułą Awicenny¹⁶ – „wielością bez liczby” (*multa sine numero*).

¹¹ Por. tamże (*In contrarium*). Por. także: Boecjusz, *De Trinitate*, II, 2; przekład polski: *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami*, dz. cyt., s. 60–61.

¹² Por. tamże, solutio, s. 57.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. Avicenna, *Metaphysica* III, 6 [w:] tenże, *Liber de prima philosophia sive scientia divina*, I–IV (ed. S. Van Riet), dz. cyt., s. 147: *possunt esse multa sine numero quae non mensurabantur per illud*. Inna rzecz, że powołując się w tym miejscu na Awicennę Henryk przedstawia najzupełniej własną wykładnię wspomnianej „wielości bez liczby”, różniącą się wyraźnie od wykładni samego Awicenny. Ten ostatni kładł nacisk raczej na to, że są takie rodzaje bytów, w obrębie których niepodobna wskazać jednostki mającej być ich miarą albo musiałoby być takich jednostek nieskończenie wiele. Poszczególne byty są bowiem niepodmienialne i niewspółmierne (*incommunicantia*) i nie przekładają się nawzajem na

Są wielością, bo różnią się od siebie i są od siebie oddzielone (*plura ab invicem divisa*), natomiast są bez liczby, bo nie można ich sprowadzić do żadnej jedności (*sub nulla unitate nata redigi*)¹⁷.

Dwa są zatem warunki konstytuujące prawdziwą liczbę: po pierwsze, rzeczy, które są liczone, muszą być mnogie i oddzielone od siebie (*plura divisa*); po drugie, mogą być zawarte w jedności rozumianej jako ciągłość jednego bytu (*in unitate continui unius esse contenta*)¹⁸. Z jednej więc strony winny być oddzielone od siebie (*ab invicem divisa*), ponieważ rzeczy zespolone w *continuum*, to znaczy stanowiące ciągłość, podlegają liczeniu jedynie w możności (*unita in continuo non numerantur nisi in potentia*) – jako możliwe do podzielenia (*possibilia sunt ad divisionem*). W swoim urzeczywistnieniu są jednak czymś jednym i nie podlegają liczbie, nie mają wymiaru liczbowego (*sunt unum et non habent numerum*). Z drugiej zaś strony winny podpadać pod tę samą formę czy też ten sam gatunek (*sub eadem specie contenta*), bo te rzeczy, które podpadają pod różne formy bądź zawierają się w różnych gatunkach nie mogą mieć formy w materii, nawet jeśli są tegoż samego gatunku (*illa quae sunt diversarum specierum vel non sunt nata habere formam in materia, etsi sunt eiusdem speciei*), ponieważ nigdy nie będą mogły być czymś jednym w jakimś *continuum*, od którego by się oddzieliły (*numquam nata sunt esse unum in aliquo continuo a quo dividantur*), tak iż nawet jeśli są mnogie, nie będą jednak policzone (*etsi sint multa, non tamen sunt numerata*)¹⁹.

Henryk z Gandawy wyprowadza stąd wniosek, że w odniesieniu do Boga nie ma mowy o liczbie orzekanej w sensie bezwzględny (*in Deo ratio numeri simpliciter dicti nullo modo cadit*)²⁰. Dzieje się tak ze względu na to, że nawet jeśli w Bogu można rozważać wiele rzeczy stosownie do różnorodności Jego atrybutów i stosownie do odróżnienia osób Trójcy (*secundum attributorum differentiam vel personarum distinctionem*), to nie są one oddzielone od siebie (*non sunt divisa*), lecz są zespolone w istnieniu i pozostają czymś jednym i prostym (*non sunt divisa ab invicem, sed in esse unita et unum simplex*)²¹. Liczbie w Bogu sprzeciwia się najprawdziwsza jedność Jego substancji (*in Deo repugnat numero verissima unitas essentiae*), która nie podlega żadnemu dzieleniu i rozdzielaniu (*nullam patitur partitionem aut divisionem*). W tym sensie rację miał Boecjusz, mówiąc, że to jest prawdziwie jedno, w czym nie ma żadnej liczby. Natomiast skoro każda inna forma – forma każdego bytu stworzonego – nie jest czymś jednym w tym najsilniejszym, najprawdziwszym sensie (*non est vere una*), lecz może podlegać podziałowi na wiele co do liczby i co do materialnego podłoża (*partibilis per plura secundum numerum et supposita*), to można w niej dostrzec jakieś znaczenie liczbowe (*in ipsa aliqua ratio numeri cadit*)²².

siebie (a tym samym jedne nie dają się mierzyć i „przeliczać” za pomocą innych – potencjalnych jednostek: linie za pomocą linii, powierzchnie za pomocą powierzchni etc.).

¹⁷ Por. Henricus de Gandavo, *Summa*, dz. cyt., s. 57.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. tamże, s. 58.

²¹ Por. tamże.

²² Por. tamże.

W Bogu nie ma liczby w sensie bezwzględny (*in Deo non cadit numerus simpliciter*) także dlatego, że nawet jeśli jest w Nim w pewnym sensie wielość – atrybuty, osoby czy właściwości osób, to jednak nie podpada ona pod tę samą formę i ten sam gatunek (*non tamen ut sub eadem specie et forma respectus contenta*). Nie ma w Bogu niczego, co miałoby znaczenie liczby (*nihil in Deo est de ratione numeri*), z wyjątkiem zróżnicowania osób i właściwości osobowych (*in personis et attributis pluralitas*). Jednak ze względu na jedność boskiej substancji wspomniana wielość nie ma charakteru absolutnego (*non est illa pluralitas simpliciter et absolute*), dlatego nie można przyjmować w Bogu liczby w znaczeniu bezwzględny (*non potest adhuc poni in Deo numerus simpliciter*)²³. Skoro zaś nie ma tam wielości w znaczeniu bezwzględny, jest co najwyżej wielość wraz z pewnym dookreśleniem i ograniczeniem (*cum determinatione*), to znaczy wielość atrybutów i osób, to w Bogu nie można przyjmować liczby w sposób bezwzględny, lecz wyłącznie ze wskazanym dookreśleniem i ograniczeniem (*sub determinatione*) – jako liczbę atrybutów i osób (*in Deo est numerus attributorum et personarum*).

Tak dookreślona liczba jest różna od liczby w znaczeniu formalnym (*alius a numero formali*) i od liczby rozumianej jako przypadłość, to jest liczby w znaczeniu matematycznym (*a numero accidentaliter mathematico*), choć zarazem ma z nimi coś wspólnego (*conveniens tamen cum utroque*)²⁴. Jej zgodność z liczbą w znaczeniu matematycznym bierze się stąd, że początkiem tej ostatniej jest forma jedności (*a radice formae unitatis oritur*), a liczba osób i boskich atrybutów bierze swój początek z formy boskości, która jest pojedynczością i jednością (*ortum habet a radice formae deitatis, quae singularitas et unitas quaedam est*). Jednak dookreślona liczba w Bogu różni się od liczby w znaczeniu matematycznym, ponieważ ta ostatnia powstaje z podziału jedności (*in numero mathematico unitas dividitur ut fiat numerus*), natomiast liczba atrybutów i osób w Bogu z niczego nie powstaje, lecz zawsze jest jedna i ta sama (*una et eadem in singulis communiter habetur*)²⁵. Z kolei liczba w znaczeniu formalnym tym się różni od liczby odnoszącej się do boskich atrybutów i osób, że w pierwszym przypadku to, co liczone, nigdy nie jest zakorzenione w jednej szczególnej formie (*in illo numerata numquam radicantur in una forma singulari*) i liczone jest jedynie przez formy oderwane (*numerantur per formas absolutas*), natomiast w drugim przypadku to, co liczone, liczone jest jedynie przez formalne odniesienia (*solum per formales respectus*)²⁶; dlatego w Bogu nie może być liczby w znaczeniu bezwzględny (*in eo non potest esse numerus simpliciter*).

Według Henryka z Gandawy jednym numerycznie (*unum numero*) jest to jedno, które wraz z czymś innym i jednym tworzy liczbę (*cum alio uno est constituens numerum*). Skoro zaś w Bogu jedność osoby wraz z inną osobą Trójcy nie tworzy liczby, to nie można o niej orzekać, że jest jednością numeryczną (*non potest dici unum numero*)²⁷. Inny jest tedy rodzaj jedności w Bogu, a inny w stworzeniach (*est aliud*

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże, s. 59.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże, ad argumenta (ad 1), s. 60.

genus unitatis quam sit in creaturis), podobnie jak inne jest znaczenie odróżnienia osób w Bogu, a inne znaczenie jednostkowania w stworzeniach (*in Deo est alia ratio distinctionis suppositi quam sit individuationis in creaturis*)²⁸.

Henryk z Gandawy w swojej *Summie* podejmuje kwestię relacji między jednością a wielością jeszcze od innej strony: próbuje mianowicie ustalić, które z tych pojęć jest pierwotne, a które wtórne. Najpierw – powołując się na autorytet Arystotelesa²⁹ – uznaje, iż skoro wielość jest nam bardziej znana i bardziej dla nas oczywista niż jedność (podobnie jak to, co złożone jest nam lepiej znane niż to, co niezłożone), to pojęcie wielości jest uprzednie w stosunku do pojęcia jedności (*multo sive multitudini nomen prius est impositum, et deinde unitati*). Dlatego wydaje się, że wielość orzekana jest afirmatywnie (*multum imponitur a modo affirmationis*) – jako byt podzielony za pomocą wielu jednostek (*ens divisum per unitates plures*), natomiast jedność orzekana jest negatywnie i prywatywnie – jako zaprzeczenie albo brak podziału oznaczanego przez pojęcie wielości (*modo negationis et privationis illius divisionis quae significatur nomine multi*), to znaczy jako byt niepodzielony (*ens indivisum*)³⁰.

Henryk zwraca jednak uwagę na to, iż afirmatywność bądź negatywność orzekania czy nazywania (*secundum modum nominis*) nie musi być tożsama z afirmacją bądź negacją w ontologicznym sensie (*secundum rem*). Nawet jeśli orzekane w odniesieniu do wielości podzielenie jest na poziomie języka afirmacją, to rzeczowo jest jedynie przeczeniem czy brakiem (*licet divisio secundum modum nominis positive significat, secundum rem tamen non nisi privationem dicit*)³¹. Podzielenie oznacza bowiem odsunięcie jednych rzeczy od drugih (*aliquorum ab invicem amotio*), usunięcie ich wspólnoty. Niepodzielenie natomiast, choć w porządku orzekania i nazywania oznacza negację, jest w istocie negacją negacji (*illa tamen negatio non est nisi negationis*), a zatem w ontologicznym sensie jest faktyczną afirmacją (*secundum rem vera positio*), która ma tym większą moc, im mniej złożonej i bardziej pozostającej jednością rzeczy dotyczy (*tanto maior est quanto res simplicior et maioris unitatis*)³². Wielość zatem i – ogólnie rzecz biorąc – wszystkie określenia liczbowe na mocy swego znaczenia zawsze wprowadzają podział i oddzielanie od siebie poszczególnych jednostek (*suo nomine semper important unitatum ab invicem separationem et divisionem*). W porządku ontologicznym takie dzielenie jest zaś negacją jedności (*secundum rem est negatio unionis*)³³.

Takie rozpoznanie pociąga za sobą poważne konsekwencje dla rozstrzygnięcia kwestii stosowalności określeń liczbowych i ewentualnej wielości w Bogu. Otóż skoro w Bogu nie ma żadnego podziału i oddzielania od siebie jednostek (*in Deo nulla est unitatum ab invicem separatio aut divisio*), skoro nie ma w Nim żadnej negacji tej

²⁸ Por. tamże. Dlatego w Trójcy o każdej z osób można orzekać, że jest jedna, nie można jednak orzekać liczby (*in trinitate sit ponere unum et unum et unum, sed non numerum*).

²⁹ Por. tamże, ad 3. Henryk odwołuje się w tej kwestii zarówno do *Metafizyki* (X, 3), jak i do *Fizyki* (I, 1) Stagiryty.

³⁰ Por. tamże, s. 60–61.

³¹ Por. tamże, s. 61.

³² Por. tamże.

³³ Por. tamże.

jedności, która jest najprawdziwszą jednością boskiej substancji (*neque locum habet aliqua illius unionis negatio quae est in verissima unitate essentiae deitatis*), w której trzy osoby są prawdziwie czymś jednym, wobec tego do Boga nie odnosi się pojęcie wielości i tego, co mnogie w sensie bezwzględny, podobnie jak i pojęcie liczby (*in Deo non cadit nomen multitudinis aut multi simpliciter et absolute, sicut neque nomen numeri*)³⁴. Trójca osób nie jest wielością w sensie bezwzględny, bo choć obejmuje trzy osoby, to nie jest ich oddzieleniem, ale nierozdzieloną jednością (*licet sit trium, non tamen est earum divisio, sed indivisa unitas*). Z tego samego powodu trzy osoby Trójcy nie są mnogie w znaczeniu bezwzględny, lecz mają mnogi charakter relatywnie – tylko w tej mierze, w jakiej są osobami (*in personalitate*), a ich liczba również nie jest liczbą w znaczeniu bezwzględny, lecz jest zrelatywizowana, to znaczy jest wyłącznie liczbą osób (*numerus earum non simpliciter est numerus, sed personarum tantum*)³⁵.

Henryk przeczy temu, by samo odróżnienie osób Trójcy – nawet jeśli nie jest tożsame z podzieleniem – dowodziło istnienia w Bogu trzech jednostek w sensie bezwzględny (*secundum hoc sunt ibi vere et simpliciter tres unitates*) i było wystarczającym argumentem na rzecz tezy, iż w Bogu jest prawdziwa wielość i liczba (*vera multitudo et numerus*). Taki wniosek wcale z powyższych ustaleń nie wynika (*non sequitur*), bo trzy osoby Trójcy nie są jednostkami tego rodzaju jak indywidua tego samego gatunku, które muszą być jednostkami konstytuującymi liczbę w znaczeniu bezwzględny (*non sunt huiusmodi unitates quasi speciei eiusdem, quales debent esse unitates quae constituunt numerum simpliciter*)³⁶. Zachodzi tu raczej podobieństwo do sposobu istnienia w stworzeniach różnych jednostek podmiotów różniących się od siebie za sprawą formy (*sunt ad modum quo in creaturis sunt diversae unitates suppositorum secundum speciem diversorum*). W nich również nie ma liczby w znaczeniu bezwzględny, jest jedynie liczba wskazująca na dookreślenie, ograniczenie, dokonujące się za sprawą form (*non est numerus simpliciter sed cum determinatione numerus formarum*)³⁷. W trzech osobach Trójcy nie ma zatem liczby w znaczeniu bezwzględny, jest wyłącznie liczba rozumiana jako dookreślenie, mianowicie liczba odnosząca się do pozostających ze sobą w relacji podmiotów (*in Deo trium personarum non est aliquis numerus simpliciter, sed cum determinatione tantum, scilicet suppositorum relativorum*).

Do natury liczby nawiązuje Henryk z Gandawy także w kwodlibecie siódmym. Przywołuje najpierw formułę zapisaną przez Awerroesa w komentarzu do Arystotelesowskiej *Metafizyki*: „liczba jest jedynie mnogością jednostek mierzoną przez jedność swego rodzaju” (*numerus enim [...] non est nisi multitudo unitatum mensurata per unum sui generis*)³⁸. Jednostki tej mnogości mogą zespalać się bądź w jednym *continuum*, jako jego integralne części (*in uno continuo ut partes integrales*), bądź

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Henricus de Gandavo, *Quodlibet VII*, q. 1 et 2 (ed. G. A. Wilson) [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 11, Leuven 1991, s. 12.

w czymś jednym ze względu na formę gatunkową, jako części substancjalnego podłoża (*in uno secundum formam specificam ut partes subiectivae*)³⁹. Na pierwszy sposób mnogie jednostki mierzone są przez jedną jednostkę dwojako (*habent mensurari una unitate dupliciter*). Po pierwsze tak, że sama jedność, którą stanowi ciągła całość, jest miarą wszystkich jednostek wyodrębnionych lub dających się wyodrębnić z jednego *continuum* (*ipsa unitas quae est in toto continuo, mensura est omnium unitatum ab ipso uno continuo divisarum vel divisibilium*), w takim stopniu, w jakim mogą być one licznymi częściami, składającymi się na to jedno *continuum* (*in quantum natae sunt esse plures partes in tali uno, integrantes ipsum*)⁴⁰. Po drugie tak, iż owe jednostki mogą być mierzone za pomocą jedności, którą stanowi każda z tych części (*habent mensurari unitate quae est in qualibet illarum partium*) – bądź o tyle, o ile są zaktualizowane jako ciągłe w tworzonej przez siebie całości, a potencjalnie wyodrębnione (*in quantum sunt actu continuae in toto et discretiae in potentia*), tak że również tylko potencjalnie konstytuują liczbę (*sic etiam numerum constituentes in potentia*), bądź o tyle, o ile są zaktualizowane jako wyodrębnione (*in quantum sunt discretiae actu*), tak iż wówczas również liczbę konstytuują w sposób zaktualizowany (*sic etiam numerum constituentes in actu*)⁴¹. W ten sposób każda część może być miarą dla całości (*quaelibet pars nata est mensurare totum*), niezależnie od tego, czy owa całość rozumiana jest jako potencjalnie wyodrębniona, a w urzeczywistnieniu ciągła, czy też jest rozumiana jako w urzeczywistnieniu wyodrębniona, a potencjalnie ciągła (*sive ut discretum in potentia et continuum actu, sive ut discretum in actu et continuum in potentia*)⁴².

Drugi sposób zespalandia się mnogich jednostek w czymś jednym, to znaczy ze względu na jedną formę gatunkową, również zakłada możliwość mierzenia tych jednostek rozumianych jako części mnogości. I w tym wypadku to mierzenie może być rozumiane dwojako (*habent partes huius multitudinis mensurari dupliciter*). Po pierwsze, sama ta jedność, jaka przysługuje formie gatunkowej, jest miarą dla wszystkich indywiduów, które są częściami materialnego podłoża dla tej formy i są konkretnymi jednostkami w określonej liczbie (*ipsa unitas quae est formae specificae, est mensura omnium individuorum quae sunt partes subiectivae et unitates in tali numero*)⁴³. Tak jest w przypadku człowieka rozumianego jako forma gatunkowa, który jest miarą dla wszystkich poszczególnych ludzi. Po drugie, tego rodzaju jednostki mogą być mierzone jednością, która przysługuje każdej z tych części materialnego podłoża danej formy gatunkowej (*habent mensurari huiusmodi unitates unitate quae est in qualibet illarum partium subiectivarum*)⁴⁴.

Tym samym dla każdej mnogości miarą jest jakaś swego rodzaju jedność (*quaelibet multitudo mensuratur per aliquid unum sui generis*). Henryk wyprowadza stąd

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. tamże, s. 12–13.

⁴¹ Por. tamże, s. 13.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. tamże. Dla przykładu: miarą dla dziesięciu owiec jest jedna owca, którą może być którakolwiek z nich (*Decem oves una ove, quae potest esse quaecumque illarum*).

wniosek, że tak by nie było, gdyby inna była forma liczby, a inna forma jedności (*quod non esset, si esset alia forma numeri et unitatis*)⁴⁵. Jednak forma tego, co mnogie, nie różni się od formy tego, co pojedyncze: forma jednej rzeczy białej nie różni się od formy wielu rzeczy białych. Co więcej, jedna liczba nie różni się od innej ze względu na formę substancjalną samych liczb (*unus numerus [...] non distinguitur ab alio [...] ratione formae substantialis vel essentialis ipsorum numerorum secundum se*)⁴⁶. Poszczególne liczby różnią się bowiem od siebie wyłącznie odległością między tą konkretną, ostatnio zaktualizowaną jednością, jaka przysługuje każdej liczbie, a jednością pierwszą (*alii numeri distinguantur inter se [...] solum per aliam et aliam distantiam ultimae unitatis in quolibet numero ad primam unitatem*)⁴⁷, która w dzieleniu jednego *continuum* pozostaje niepodzielona (*in divisione unius continui derelinquitur indivisa*). Pierwszy podział *continuum* tworzy pierwszą liczbę, to znaczy dwójkę (*binarius*), drugi podział tworzy kolejną liczbę, to jest trójkę (*ternarius*), i tak dalej. I im dalej sięga dzielenie *continuum*, tym większa odległość dzieli tak utworzoną liczbę od pierwszej jedności (*quota est enim divisio, tanta est distantia numeri a prima unitate*)⁴⁸. Jednak każda liczba konstytuowana jest przez tę samą pierwszą jedność, od niej otrzymuje swoją formę (*per ipsam constituitur et ab illa accipit speciem*), za której sprawą tylko przypadłościowo różni się od innej liczby (*qua accidentaliter solum distinguitur ab alio numero*). Taka jest według Henryka geneza liczby: powstaje wskutek dzielenia *continuum* i rośnie w nieskończoność przez dodawanie tego, co z niego się wyodrębniło (*sic generatur numerus divisione continui, et procedit in infinitum per appositionem eius quod dividitur a continuo*); samo zresztą dzielenie *continuum* przebiega w nieskończoność (*divisio continui procedit in infinitum*)⁴⁹.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże, s. 13–14.

⁴⁸ Por. tamże, s. 14.

⁴⁹ Por. tamże.

Rozdział VIII

JEDNOŚĆ TRANSCENDENTALNA A STRUKTURA BYTU. JEDNOŚĆ FORMY I JEDNOŚĆ ISTNIENIA WEDŁUG IDZIEGO RZYMIANINA

W swoich *Twierdzeniach o istnieniu i istocie* (*Theoremata de esse et essentia*) Idzi Rzymianin (Aegidius Romanus) ze sławnego rodu Colonna – wykładowca na Uniwersytecie Paryskim, mnich z zakonu augustianów, dostojnik kościelny (arcybiskup Bourges) i wpływowy rzymski kurialista, uczeń Tomasza z Akwinu, nie zawsze wierzy literze i duchowi nauczania mistrza, uczestnik filozoficznych i teologicznych dysput swej epoki (dotyczących czy to kwestii relacji między istotą i istnieniem w bytach złożonych czy też zagadnienia prerogatyw władzy papieskiej) – okazjonalnie podejmuje również refleksję na temat statusu i znaczenia jedności, zwłaszcza w kontekście rozważań na temat struktury bytu. W rozwinięciu twierdzenia drugiego¹ Idzi formułuje najpierw tezę, iż wszelkie zwielokrotnienie w istnieniu i wszelka różnica wynika ze złożenia, bo w tym, w czym nie ma złożenia, nie może być wielości. Następnie za klasykami myśli neoplatońskiej, to jest Proklosem i Pseudo-Dionizym Areopagitą, formułuje tezę jeszcze mocniejszą i – w kontekście powyżej afirmowanej złożoności bytu – na pierwszy rzut oka paradoksalną, zgodnie z którą wszelkie zwielokrotnienie partycypuje w pewien sposób w jedności, tak iż cokolwiek jest zwielokrotnione, musi być w czymś – w jakimś zakresie, w jakimś sensie – jednością².

Przyjawszy powyższe tezy, Idzi może twierdzić, że pewne rzeczy, co prawda, różnią się, lecz nie mogą różnić się tak, by w pewien sposób nie były zarazem czymś jednym. To, co mnogie numerycznie, jest zarazem czymś jednym gatunkowo; to, co mnogie gatunkowo, jest zarazem czymś jednym w nadrzędnym rodzaju; to, co mnogie rodzajowo, zawsze jeszcze może być czymś jednym na mocy analogii³. Prowadzi to Idziego do przypomnienia jednej z Arystotelesowskich typologii jedności. Zgodnie z objaśnieniem podanym w piątej księdze *Metafizyki*, jedność może być mianowicie

¹ Całe dzieło Idziego obejmuje dwadzieścia dwa twierdzenia wraz z ich rozwinięciami. Samo twierdzenie II brzmi tak: „Żadne czyste i nieskończone istnienie nie może być zwielokrotnione, ponieważ nie może przyjąć wielości ani w zakresie numerycznym w tym samym gatunku, ani w zakresie gatunku w tym samym rodzaju, ani w zakresie rodzaju w jedności analogii”. Zob. Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, tłum. J. Surzyn, Kęty 2005, s. 29.

² Por. tamże, s. 29–30.

³ Por. tamże, s. 30.

czworaka: numeryczna, gatunkowa (ze względu na formę), rodzajowa i analogiczna (ze względu na proporcję)⁴. W tym jednak miejscu Idzi niespodziewanie wyróżnia najślabszy typ jedności, to znaczy jedność na mocy analogii, gdyż właśnie ona pozwala „zjednoczyć”, ująć w jedno, w gruncie rzeczy wszystkie byty, niezależnie od tego, jak odległe są ich własne znaczenia i pozycje w bytowej hierarchii. Przypomina on zatem, iż analogiczność pozwala uznać za coś jednego niekoniecznie to, co jest orzekane na jeden sposób, w tym samym znaczeniu. Wystarczy, że na mocy analogii atrybucji wolno nam przypisać coś czemuś jednemu albo jako podmiotowi (w tym sensie różne przypadłości można przypisać jednej substancji), albo jako przyczynie sprawczej, albo jako celowi. Ostatecznie, na mocy analogii atrybucji za coś jednego można uznać wszystkie byty jako przyporządkowane do jednego bytu pierwszego⁵.

Uniwersalny charakter najślabszej poniekąd jedności analogicznej, dzięki której „wszystko może być zjednoczone”, uniemożliwia, zdaniem Idziego, przeciwstawienie jej adekwatnej, to jest równie uniwersalnej, wielości. Skoro nie ma takiej wielości, która by wszystko dzieliła i rozbiła, na podobieństwo wszystko jednoczącej analogii, to czterem typom jedności odpowiadają tylko trzy typy wielości: wielość numeryczna (przeciwstawiona, ale też w pewnym sensie towarzysząca, jedności gatunku), wielość gatunkowa (pozostająca w podobnej relacji do jedności rodzaju) i wielość rodzajowa (nierównoważąca i nieusuwająca powszechnej jedności analogicznej)⁶. Charakterystyczne jest przy tym, iż wszystkie te typy wielości Idzi traktuje nie tylko jako dialektycznie związane z odpowiednimi typami jedności, ale wręcz jako wpisane w poszczególne jej postaci, jako ich podprzypadki: wielość numeryczna jest wielością w jedności gatunku, wielość gatunkowa jest wielością w jedności rodzaju, wielość rodzajowa jest wielością w jedności analogii⁷. Wydaje się więc, że za tym myśleniem stoi maksyma: jedno nad wielością, a zatem długa tradycja przyznawania jedności pozycji nadrzędnej względem wielości. Punktem wyjścia rozważań Idziego była przecież neoplatoniska teza, iż nie ma wielości, która by nie partycypowała w jedności, a każde zwielokrotnienie pod jakimś względem jest jednością.

Przystępując do studiowania wyżej przedstawionych typów wielości, Idzi odwołuje się również do innego przyjętego wcześniej założenia, które każde zwielokrotnienie nakazywało traktować jako pochodną bytowego złożenia. Sama struktura bytów złożonych, wynikająca z różnych typów wspomnianych złożań, będzie zatem pomocna w objaśnieniu fenomenu wielości, a w końcu zostanie skonfrontowana z analizą ustalającą możliwość, a nawet konieczność jedności w tych obszarach bytu, które zwykle występują w strukturalnych złożeniach. Zwykle przecież jeśli istnienie, to w złożeniu z istotą; jeśli forma, to w złożeniu z materią. Co więcej, wymiar formalny i wymiar egzystencjalny wydają się nie tylko związane z bytową złożonością, ale wręcz są nośnikami i wskaźnikami bytowego pluralizmu. Zasadne zatem wydaje się pytanie, czy strukturę bytów złożonych – i ogólnie bytową mnogość

⁴ Por. tamże. Jeśli chodzi o podaną wyżej Arystotelesowską typologię jedności, zob. *Metafizyka*, V, 6 (1016 b 31–35).

⁵ Por. Idzi Rzymianin, *Twierdzenia...*, dz. cyt., s. 30.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. tamże.

i różnorodność – można jakoś uzgodnić z jednością istnienia i jednością formy i ze wspomnianą wcześniej ogólną preferencją dla jedności.

Wyróżnione przez Idziego trzy typy wielości odpowiadają trojakiemu złożeniu w bycie: złożeniu z materii i formy, złożeniu z rodzaju i różnicy gatunkowej, i złożeniu z istnienia i istoty⁸. Złożenia te tworzą pewną sekwencję, w pewien sposób się warunkują: złożenie z materii i formy zakłada już złożenie z rodzaju i różnicy gatunkowej, a to z kolei zakłada złożenie z istoty i istnienia⁹. Nie moglibyśmy w żaden sposób poznać wielości numerycznej w ramach gatunku, gdyby wszystkie wchodzące w jego zakres mnogie rzeczy nie były złożeniami materii i formy. Różnice między rzeczami „wnoszone” są bowiem niejako przez ich formy, nadające im odrębne istnienie w materii, a raczej w materiałach do tych form adekwatnych. Z kolei wielość gatunków w ramach tego samego rodzaju jest do pomyślenia tylko dzięki złożeniu z rodzaju i różnicy, bo to właśnie różnice – nieprzypadkowo zwane gatunkowymi – dzielą jednolitą, neutralną „materię” rodzaju i wyodrębniają w niej poszczególne gatunki¹⁰. Wreszcie wielość rodzajowa, konfrontowana z uniwersalną jednością analogii, pojawia się tylko dzięki temu, że w bytach mamy do czynienia ze złożeniem istoty i istnienia. W bytach stworzonych bowiem istnienie nie jest istnieniem czystym, niczym nieograniczonym, nie zróżnicowanym, lecz jest istnieniem partycypującym, „naznaczonym” czy też określonym przez właściwą dla danego rodzaju istotę, którą z kolei w sobie właściwy sposób aktualizuje. To sprawia, że istnienia na poziomie rodzaju są analogicznie, nie zaś jednoznacznie odniesione do istnienia pierwszego, w którym partycypują, mogą być względem siebie nawzajem „wcześniejsze” bądź „późniejsze”, uzasadniając tym samym wielość rodzajową¹¹.

Idzi zauważa przy tym, że wielość na niższym poziomie wymaga nie tylko swojego specyficznego złożenia bytowego, ale także złożenia bytowych z wyższego poziomu wielości. Stąd wielość numeryczna zachodząca w jednym gatunku urzeczywistnia się za sprawą wszystkich trzech typów złożenia: obok jej tylko właściwego złożenia z materii i formy, występuje w niej przeniesione z wyższego poziomu (to jest z wielości gatunkowej) złożenie z rodzaju i różnicy oraz przeniesione z najwyższego poziomu (to jest z wielości rodzajowej) złożenie z istoty i istnienia. Wielość gatunkową w jednym rodzaju charakteryzują dwa ostatnie typy złożoności (własny i przeniesiony z poziomu wyższego), natomiast wielość rodzajowa zachodząca przy jedności analogii wymaga tylko jednego, niejako „własnego”, nieprzeniesionego złożenia, to jest złożenia z istoty i istnienia¹².

Z drugiego twierdzenia Idziego płynie następujący wniosek: nawet złożona struktura bytowa – i to niezależnie od stopnia tej złożoności – nie unicestwia jedności na poszczególnych poziomach bytowych: od jedności numerycznej do jedności analogii. Cały zaś pluralistyczny system, w którym tak czy inaczej rozumiana jedność współzachodzi z odpowiadającą jej postacią wielości, winien być uzupełniony

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. tamże, s. 31.

¹¹ Por. tamże, s. 31–32.

¹² Por. tamże, s. 32.

o jedność najbardziej fundamentalną, nadrzędną względem niego, *implicite* zresztą obecną w myślowej konstrukcji Idziego¹³ – jedność samoistnego bytu, który jest czystym, nieskończonym, absolutnie prostym istnieniem. Niezwielokrotniony przez żadne złożenie, wewnątrznie niepodzielony, samodzielnie istniejący własnym, a nie udzielonym istnieniem, w niczym nie partycypujący, po prostu jest, i jest jeden jedyny. Jego jedność ma znamiona zarówno *unicitas*, jak i *simplicitas*.

W twierdzeniu trzynastym tego samego dzieła Idzi Rzymianin uważniej przygląda się znaczeniom jedności podanym przez Arystotelesa i proponuje ich własną interpretację¹⁴. Twierdzi zatem, że to forma daje rzeczy zarówno to, że jest bytem, jak i to, że jest czymś jednym. Dzięki swojej formie bowiem każda rzecz jest czymś (*aliquid*), jest tożsama ze sobą (*indistincta a se*) i różna (*distincta*) od innych rzeczy¹⁵. Skoro jest to prawdą o każdej rzeczy i każdej formie, to każda rzecz posiada takie istnienie, dzięki któremu różni się od każdej rzeczy niebędącej nią samą. W tym sensie byt i jedno oznaczają rzeczowo to samo i są na równi orzekane o wszystkich rzeczach. Różnią się jednak pojęciowo, to jest co do znaczenia (*secundum rationem*): byt czy też bytowość (*entitas*) w sposób ostateczny określa i wyraża istnienie rzeczy, natomiast jedność (*unitas*) określa i wyraża to, że rzecz jest wewnątrznie niepodzielona, niezróżnicowana (*indifferens*) i różna od wszystkiego innego¹⁶. Wydaje się więc, że byt ma znaczenie pozytywne, a jedność – raczej prywatywne, to znaczy, że wyraża tylko brak podziału. Ponadto, choć byt i jedność są konwertybilne i zamienne (cokolwiek jest bytem, jest też czymś jednym, i na odwrót), to jednak w porządku poznawczym byt poprzedza jedność: wpierw trzeba pomyśleć, że rzecz jest bytem, to znaczy w sposób definitywny istnieje, by móc pomyśleć, że jest czymś jednym, to znaczy tożsamym ze sobą, niepodzielonym i różnym od czegoś innego¹⁷. Do relacji między bytem i jednością stosuje się też zasada, że afirmacja poprzedza negację: jeśli jedność orzeka się prywatywnie (jako brak podziału), to jej poznanie winno być poprzedzone poznaniem czegoś pozytywnego, co wynika z orzeczenia bytu¹⁸.

W kolejnym kroku równozakresowość i konwertybilność bytu i jedności Idzi stara się uzgodnić z Arystotelesowskim rozróżnieniem tego, co substancjalne (*per se*) i tego, co przypadłościowe (*per accidens*). Skoro byt można rozumieć jako bądź substancjalny, bądź przypadłościowy, to podobnie winno być z rozumieniem jedności. Rzecz jest czymś jednym w znaczeniu substancjalnym ze względu na swoją istotę: istota każdej rzeczy jest bowiem czymś urzeczywistnionym jako jedność, jest zakwalifikowana jako coś jednego¹⁹. Innymi słowy, dzięki temu, czym rzecz jest w swojej istocie, jest substancjalnie jedna. Ta substancjalna jedność miałaby być niejako

¹³ Por. tamże, zwłaszcza s. 31–32. Argumenty na rzecz takiego istnienia (wraz z objaśnieniem fenomenu partycypacji) Idzi przedstawia *explicite* w rozwinięciu twierdzenia IV. Por. tamże, s. 35–37.

¹⁴ Samo twierdzenie XIII wskazuje na zamiar udowodnienia realnej różnicy między istotą a istnieniem w bytach stworzonych, bytowo pochodnych. Taki bodaj jest sens formuły głoszącej, że istnienie (*esse*) jest czymś naddanym (*superadditum*) istocie czy naturze rzeczy. Por. tamże, twierdzenie XIII, s. 72.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. tamże, s. 72–73.

¹⁸ Por. tamże, s. 73.

¹⁹ Por. tamże.

przeniesiona (*per analogiam*) na inne kategorie bytowe, tak iż jedno będzie orzekane analogicznie we wszystkich kategoriach, tak samo jak byt²⁰. Natomiast rzecz jest czymś jednym w znaczeniu przypadłościowym wtedy, gdy orzekana jest – tak jak byt przypadłościowy – jako coś dodanego do istoty. Wówczas istota rzeczy i to, co do niej dodane, tworzą jedność przypadłościową²¹. W bytach stworzonych taką jedność przypadłościową tworzą przede wszystkim, według Idziego, istota i dodane do niej – właśnie jako przypadłość – istnienie. Takim twierdzeniem Idzi zbliża się niewątpliwie do stanowiska Awicenny, zarazem jednak oddala się od nauki swego mistrza, Tomasza z Akwinu, który istotę i istnienie w bytach stworzonych widział, co prawda, jako realnie, a nie tylko pojęciowo różne, ale zarazem z konieczności współwystępujące, integralnie i „intymnie” – do głębi i od wewnątrz niejako – zespolone, nie zaś jedynie przygodnie zestawione (z istnieniem jedynie „naddanym” istocie).

Równocześnie Idzi Rzymianin twierdzi, że forma przypadłościowa – nie inaczej niż forma substancjalna – daje swojemu podmiotowi jakieś istnienie. Każda bowiem forma – zarówno substancjalna, jak i przypadłościowa – jest aktem, czyli urzeczywistnieniem podmiotu, który ją przyjmuje²². W tym ujęciu jedność pojawia się jako skutek zespolenia możności i aktu, czynnika biernego i czynnika sprawczego, formy i podmiotu ją przyjmującego. Nie jest to jednak za każdym razem ta sama jedność: zespolenie formy i jej podmiotu tworzy jedność w istnieniu (*unum secundum esse*), natomiast zespolenie czynnika biernego i czynnika sprawczego tworzy jedność w działaniu (*unum secundum operationem*)²³. Materia jest w możności względem formy substancjalnej, która jednoczy się z nią dzięki swej istocie i jako jej akt nadaje jej istnienie, będące czymś jednym. Jednak jedność w istnieniu tworzy nie tylko zespolenie formy substancjalnej z jej podmiotem, z jej materią. Również forma przypadłościowa może tworzyć jedność w istnieniu, łącząc się ze swym podmiotem²⁴. Z formy przypadłościowej i jej podmiotu powstaje wówczas jedność pewnego istnienia przypadłościowego. Nie znaczy to jednak, że jak z formy substancjalnej i materii powstaje jedna zaktualizowana natura, jedna istota, tak z formy przypadłościowej i jej podmiotu powstaje także jakaś jedna natura i jedna istota; z formy przypadłościowej i jej podmiotu powstaje co najwyżej jedność przypadłościowa i relatywna, nie zaś substancjalna i istotowa²⁵.

²⁰ Por. tamże. Wywód Idziego na ten temat jest jednak niezbyt jasny: używa on na przykład mylącej formuły „jedność substancjalna jest orzekana o dziesięciu kategoriach”, co mogłoby sugerować, że jedność substancjalna (ze względu na istotę rzeczy) pokrywa się z jednością kategorialną. Wydaje się, że Idzi zbyt słabo podkreśla tu analogiczność jedności i bytu w poszczególnych kategoriach.

²¹ Por. tamże, s. 74.

²² Por. tamże, twierdzenie XIV (rozwiniecie), s. 75–76.

²³ Por. tamże, s. 76. Idzi sądzi, że działanie i podleganie oddziaływaniu „jest jednym i tym samym ruchem”; innymi słowy, to samo działanie urzeczywistniane przez czynnik sprawczy jest przyjmowane przez czynnik bierny. Z kolei forma i jej podmiot („materia”) jednoczą się w samym istnieniu, przez istotę, którą to istnienie urzeczywistnia.

²⁴ Por. tamże, s. 77.

²⁵ Por. tamże, s. 78–79.

Rozdział IX

JEDNOŚĆ, JEDNOSTKA, JEDNOSTKOWIENIE W UJĘCIU GOTFRYDA Z FONTAINES

Gotfryd z Fontaines (Godefridus de Fontibus) – ceniony uniwersytecki wykładowca i polemista, zazwyczaj na swój oryginalny sposób broniący stanowiska Tomasza z Akwinu – w jednej z tych swoich kwestii kwodlibetalnych, w których eschatologia splata się z antropologią na gruncie fundamentalnej metafizyki¹, twierdzi, że wszelki byt, który jest numerycznie jeden, dzięki temu samemu jest czymś numerycznie jednym i czymś wyodrębnionym (*omne ens unum numero ex eodem habet quod est unum numero et quod est individuum*)². Substancji bowiem, której przysługuje bycie samoistne (*per se esse*), przysługuje także bycie czymś jednym numerycznie i bycie w sposób wyodrębniony (*esse unam numero et individualiter*), bo tylko indywidualnie coś ma istnienie i jest tym oto konkretnym bytem (*nonnisi individualiter aliquid esse habet et hoc aliquid*)³.

To, że coś istniejącego istnieje jedynie indywidualnie (*existens non existit nisi individualiter*), i tym samym każdy byt istniejący jest wyodrębnionym indywiduum (*unumquodque existens est quoddam individuum*), formalnie przysługuje temu bytowi za sprawą jego formy (*formaliter inest ei per suam formam*), której zawdzięcza to, że jest tym, czym jest (*qua est id quod est*), że jest sam w sobie niepodzielony i oddzielony od innych bytów (*in se indivisum et ab alio divisum*)⁴. Gotfryd dodaje, że formalnie rzecz biorąc, nie wydaje się, by taki indywidualny byt, taki wyodrębniony podmiot – właśnie przez tę swoją indywidualność, swoje wyodrębnienie – dodawał jakąś pozytywną treść (*non videtur addere individuum vel suppositum tale aliquod ens positivum*)⁵. Dodaje natomiast w pewien sposób negację, jako że jedność jest konstituowana właśnie przez negację (*unum a negatione imponitur*). Gdyby jedność była konstituowana czy też dodawana przez coś pozytywnego, wówczas to, co tak

¹ Świadczy o tym już tytuł kwestii, do której się tu odwołujemy: *Utrum si corpus humanum resurget sine quantitate esset idem numero quod prius*. Por. Gotfryd z Fontaines, *Quaestiones quodlibetales*, Sextum quodlibetum, q. 16 [w:] tenże, *Les Quodlibets* 5, 6, 7 (ed. M. de Wulf, J. Hoffmans), *Les philosophes belges. Textes Et Etudes*, t. 3, Louvain 1914, s. 254.

² Por. tamże, s. 257.

³ Por. tamże.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. tamże.

dodane, byłoby jakąś rzeczą i jakąś naturą (*si esset sic unum formaliter per aliquid positivum additum, cum illud additum esset res et natura aliqua*). Tym samym byłoby także czymś jednym na mocy jedności transcendentalnej, konwertibilnej z bytem, i w ten sposób byłoby – czymś jednym dzięki czemuś dodanemu, i tak w nieskończoność (*esset etiam unum unitate quae convertitur cum ente, et hoc per aliquid additum eadem ratione, et sic in infinitum*)⁶.

Jedność taka nie jest jednak dodana, bo nic nie może jej dodać (*per nihil ergo additum est tale unum*), i na mocy takiej jedności musi być czymś jednym także każdy byt należący do rodzaju ilości (*hac unitate oportet etiam quodlibet ens de genere quantitatis esse unum*)⁷. Stąd numerycznie jedna linia orzeka w ten sposób niepodzielenie w swoim bycie i oddzielenie od czegoś innego. Stąd też – w obszarze bardziej spekulatywnego myślenia – dwa anioły tworzące odrębne gatunki (*diversarum specierum*) różnią się nie tylko gatunkiem właśnie – ze względu na swe samoistne i gatunkowo odmienne natury (*differunt specie propter naturas secundum se et specificie differentes quas important*), ale i numerycznie – ze względu na to, że każdy z nich charakteryzuje się niepodzieleniem we własnym bycie i oddzieleniem od innych w bycie tak samoistnym i odrębnym, że już dalej nie może podlegać podziałowi (*differunt etiam numero propter hoc quod quilibet illorum importat indivisionem in sua entitate et divisionem ab aliis in esse sic subsistenti quod non est ulterius divisibilis dicto modo*)⁸. Jeśli zaś dwa anioły zawierają się w jednym gatunku (*sub una specie*), ponieważ posiadają formę, która sama w sobie jest jedna, to różnią się wówczas nie gatunkiem, ale numerycznie (*different non specie, quia important formam quae secundum se est una, sed numero*), gdyż jedna i ta sama forma jest tak jednostkowiona w dwóch samoistnych bytach, iż w swoim istnieniu charakteryzują się one wewnętrznym niepodzieleniem i oddzieleniem od innych (*illa forma est sic multiplicata in duobus sic subsistentibus quod in sua subsistentia habent indivisionem et divisionem ab aliis*)⁹. Od tej strony rzecz ujmując, jednostkowanie bytów na wszystkich ontologicznych poziomach jest gwarantowane i potwierdzane przez takie a nie inne – to znaczy transcendentalne, formalnie negatywne – rozumienie jedności.

Dlatego w dyskutowanej przez Gotfryda kwestii numerycznej tożsamości zmartwychwstałych ciał, proponowana przez niego odpowiedź po części odwołuje się do transcendentalnego sensu jedności: nawet jeśli dwaj ludzie zmartwychwstaną bez jakichkolwiek cech przypadłościowych (*sine accidentibus*), w tym bez cech ilościowych (*sine quantitate*), to będą się różnić między sobą numerycznie na mocy liczby substancjalnej, której poszczególne jednostki są konwertibilne i zamienne z bytem (*different numero substantiali sive essentiali cuius unitates convertuntur cum ente*)¹⁰. Każdy z nich będzie wtedy numerycznie tożsamy z tym człowiekiem, którym był wcześniej, w zakresie tożsamości takiej właśnie substancjalnej jedności i bytowości (*quilibet illorum esset idem homo numero qui prius quantum ad identitatem talis*

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże, s. 257–258.

¹⁰ Por. tamże, s. 258.

unitatis vel entitatis)¹¹. Będzie bowiem wówczas ukonstituowany z tej samej materii i tej samej formy substancjalnej (*constitutus ex eadem materia et eadem forma substantiali*), które będą konstytuowały jeden i ten sam byt, jeden i ten sam podmiot, co dawniej (*quae constituerent unum et idem suppositum quod primo constituerunt*)¹².

To jednak tylko część, jedna strona odpowiedzi Gotfryda na pytanie o tożsamość człowieka empirycznego (w aktualnej jego kondycji, przed zmartwychwstaniem) i hipotetycznego człowieka po zmartwychwstaniu (zwłaszcza w aspekcie jego cielesności). Pełna odpowiedź będzie inna, nie tak jednoznaczna: człowiek po zmartwychwstaniu w pewien sposób i w pewnym sensie będzie tożsamy z tym człowiekiem, którym był wcześniej, ale w innym sensie nie będzie z nim tożsamy (*aliquo modo esset idem homo qui prius, et aliquo modo non*)¹³. Są zatem jakieś *modi diversi* w ujmowaniu kwestii tożsamości, czy też numerycznej jedności bytów, i to nie tylko w odniesieniu do statusu człowieka zmartwychwstałego. Nieprzypadkowo bowiem ów *Doctor venerandus* – paryski klerk i kościelny dostojnik w jednej osobie – przypomina w tym miejscu, że wcześniej rozpatrywaną jedność transcendentalną, równozakresową i konwertybilną z bytem, należy odróżniać od jedności czy też jednostki, która stanowi początek i zasadę liczby (*distinguendum est de uno sive de unitate quae numerum constituit*)¹⁴. Twierdzi przy tym, że w gruncie rzeczy każda jedność jest zasadą jakiejś liczby, bo wszelka wielość jest pewną liczbą (*quaelibet unitas est principium numeri, quia omnis multitudo est aliquis numerus*). Kiedy jednak mówi się, że jest jakieś jedno będące zasadą i początkiem liczby, to szczególnie ma się na myśli tę liczbę, która jest wyodrębnioną ilością, czyli ten rodzaj przypadłości, jakim jest ilość (*cum dicitur quod est quoddam unum quod est principium numeri intelligitur specialiter de numero qui est quantitas discreta sive de genere accidentis quod est quantitas*)¹⁵.

Ogólnie można przyjąć, że skoro jedność orzeka niepodzielenie bytu w sobie i oddzielenie od innych bytów, to czymś jednym jest wszystko to, co ma bytowość i naturę w sobie niepodzieloną i oddzieloną od innych (*omne illud quod habet entitatem et naturam in se indivisam et divisam ab aliis est unum*)¹⁶. Wydaje się jednak, że za ogólnością formuły sugerującej transcendentalny sens jedności, kryje się przede wszystkim jedność numeryczna: wyraźnie na to wskazuje twierdzenie, że wspomniane jedno jest swego rodzaju częścią liczby (*pars alicuius numeri*) i o tyle jest czymś jednym co do liczby, o ile jest czymś przysługującym tejże liczbie (*unum numero secundum quod est aliquid illius numeri*)¹⁷. Trzeba tylko wziąć pod uwagę to zastrzeżenie, iż jeśli jakiś byt **jest myślany**, co prawda, jako w sobie niepodzielony i oddzielony od innych (*licet sic intelligatur indivisum in se et ab aliis divisum*), ale

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tamże.

¹³ Por. tamże, s. 256.

¹⁴ Por. tamże. Nieco dalej Gotfryd wypowiada tę samą myśl pozytywnie: *est enim quoddam unum quod convertitur cum ente et quoddam quod dicitur principium numeri* (tamże).

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. tamże.

faktycznie, w samej naturze rzeczy, **nie istnieje** w ten sposób (*non sic existat vel subsistat in rerum natura*), lecz zwielokrotnia się i dzieli na różne byty, które już nie ulegają dalszemu podziałowi, to nie jest on czymś jednym numerycznie w podanym wyżej właściwym sensie (*non est proprie unum numero*), choć może być czymś jednym na mocy przynależności do gatunku bądź rodzaju (*specie vel genere*)¹⁸. Bezspornie jedno numerycznie – i to w każdym rodzaju, zarówno w zakresie substancji, jak i którejkolwiek z przypadłości – jest to, co jest niepodzielone w sobie i oddzielone od innych w taki sposób, że nie podlega już dalszemu podziałowi i zwielokrotnieniu przez kolejne zawężanie (*illud quod sic est indivisum in se et divisum ab aliis quod non est sic ulterius multiplicabile divisione tali, scilicet per contractionem [...], illud proprie est unum numero in quocumque genere sit sive substantiae sive accidentis*)¹⁹. W tym sensie czymś jednym numerycznie jest każda samodzielnie istniejąca, subsystująca substancja (*quaelibet substantia subsistens*), i czymś jednym są wszystkie przypadłości istniejące w tejże substancji (*omnia accidentia in substantia existentia*)²⁰.

W kolejnym kroku Gotfryd uznaje, iż jedno rozumiane jako zasada i początek liczby w sensie ścisłym, to znaczy jako coś, co należy do rodzaju ilości, nie jest zamienne i konwertibilne z bytem (*unum quod est principium numeri proprie dicti ut est aliquid de genere quantitatis non convertitur cum ente*) i występuje jedynie w tych rzeczach, w których mamy do czynienia z ilością czy też wielkością ciągłą (*nec reperitur nisi in his in quibus est quantitas continua*)²¹. Tylko bowiem w tych rzeczach występuje zróżnicowanie co do tak rozumianej liczby (*nec est nisi in talibus diversitas secundum numerum talem*) i stosownie do niej wyodrębnienie poszczególnych obiektów wskutek podziału ciągłej wielkości, której właściwością jest to, że sama przez się ma części o tym samym charakterze (*distinctio aliquorum secundum talem numerum ex divisione quantitatis continuae, cuius est per se habere partes eiusdem rationis*)²².

Tego rodzaju jedność i komplementarna względem niej wielość istnieją w substancjach dzięki czemuś dodanemu, mianowicie dzięki wspomnianej ilości czy też wielkości ciągłej (*unitas et multitudo talis est in substantis per aliquid additum, scilicet per huiusmodi quantitatem*)²³. Gotfryda jednak nie zadowala takie ogólne rozstrzygnięcie i uznaje za konieczne przeprowadzenie subtelnych dystynkcji. Otóż dzięki wspomnianej wyżej jedności czymś jednym jest każda wielkość (*quaelibet quantitas sit una tali unitate*), ale same części tej wielkości nie są czymś jednym lub mnogim w wyżej podanym sensie, to znaczy dzięki czemuś dodanemu, tak samo jak nie są czymś rozciągłym dzięki czemuś dodanemu (*tales partes ipsius quantitatis*

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże, s. 256–257.

²⁰ Por. tamże, s. 257.

²¹ Por. tamże, s. 258.

²² Por. tamże. Według Gotfryda, z takiej charakterystyki wielkości ciągłej wynika i to, że to za jej sprawą substancja może mieć części tego samego rodzaju (*per ipsam habet substantia partes eiusdem rationis*). I tak każda część kamienia jest kamieniem, każda część kości jest kością, każda część ciała jest ciałem, i to samo dotyczy każdego innego obiektu, który ma jakąś rozciągłość za sprawą wspomnianej wielkości (*sic de aliis quae extenduntur extensione quantitatis*) – tamże.

²³ Por. tamże.

[...] *non sunt unum vel plura dicto modo per aliquam rem additam, sicut nec sunt quid extensum per aliquid additum*)²⁴. Jak owe części są z istoty samą rozciągłością, w której partycypuje substancja rozciągła, tak również z istoty są samą tą przypadłościową mnogością, w której partycypuje substancja (*sunt ipsa multitudo accidentaliter essentialiter quam participat substantia*). Ta przysługująca substancji przypadłościowa mnogość jest zarazem czymś istotowym dla ilości czy wielkości (*est talis multitudo accidentaliter substantiae quae est essentialis quantitati*)²⁵. Stąd w bytach różniących się numerycznie od wielkości za sprawą liczby do ilości należącej, tego rodzaju liczbową różnicą istnieje dzięki czemuś dodanemu do ich istotowej bytowości.

W ramach jednak kategorii ilości jedno konwertybilne z bytem i jedno, które jest zasadą liczby, różnią się jedynie pojęciowo, a nie w rzeczywistości (*in quantitate non differunt realiter, sed solum secundum rationem unum quod convertitur cum ente et quod est principium numeri*)²⁶. Zgodnie z objaśnieniem Gotfryda, to, co substancjalnie jest ciągłością i podzielnością, samo w sobie jest czymś niepodzielnym i oddzielnym od innych, i tym samym jest czymś jednym na mocy tej swojej istotowej jedności (*quod est essentialiter continuitas et partibilitas quaedam, secundum se indivisum quid et divisum ab aliis, et sic est unum sua tali unitate essentiali*)²⁷. Dzięki temu może w nim partycypować coś innego, mianowicie substancja, której przypadłością jest wspomniana ciągłość i podzielność. Można stąd wyprowadzić wniosek, że to, co samo w sobie jest istotową jednością w kategorii ilości, w odniesieniu do substancji jest jednością przypadłościową (*quod est unitas essentialis in quantitate secundum se, est unitas accidentaliter in substantia cui accidit*)²⁸.

Cały ten wywód był przygotowaniem do uzupełnienia odpowiedzi na wyjściowe dla całej kwestii pytanie dotyczące numerycznej tożsamości człowieka przed zmartwychwstaniem i po nim. Z jednej strony Gotfryd wcześniej uznał, iż zmartwychwstały człowiek zachowuje numeryczną tożsamość nawet bez cech przypadłościowych (w tym bez ilościowych determinacji), a to dzięki substancjalnej jedności i bytowości w transcendentálním sensie. Z drugiej jednak strony dochodzi teraz do wniosku, że nawet jeśli wspomniany człowiek zachowuje tę jedność substancjalną, którą posiadał wcześniej, to nie ma owej jedności przypadłościowej, urzeczywistniającej się wyłącznie w ramach kategorii ilości (*licet haberet illam unitatem substantialem quam prius, non tamen haberet illam unitatem accidentalem*)²⁹. W tym ostatnim sensie nie może zatem być czymś jednym numerycznie. Numeryczna jedność przysługuje tu czemuś tylko o tyle, o ile występuje jako ilość (*non convenit alicui nisi quanto*).

Tylko dzięki ilości dokonuje się również jednostkowanie każdego bytu samego w sobie i jego odróżnienie co do liczby od czegoś innego (*talis unusquisque individuat in se et distinctio secundum numerum talem ab alio non est nisi per*

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. tamże, s. 259.

²⁹ Por. tamże.

quantitatem)³⁰. Te byty, które pozbawione są przypadłości ilościowych bądź nie są określone ilościowo od strony formalnej, mogą się różnić numerycznie tylko wtedy, gdy różnią się także gatunkowo (*quaecumque carent quantitate oportet esse differentia sic numero quod etiam differant secundum speciem*). Jedynie te byty, w których może występować ilość, mogą numerycznie różnić się od siebie, nie różniąc się co do gatunku (*solum in illis, in quibus potest esse quantitas, potest esse differentia secundum numerum absque differentia secundum speciem*)³¹. A zatem wedle Gotfryda z Fontaines, za jednostkowanie bytu odpowiada zasadniczo ilość, czy to w znaczeniu przypadłości ilościowych – rzeczywistionych bądź potencjalnych, czy to w znaczeniu determinacji formalnej. Warto jednak pamiętać, że *Doctor venerandus* dopuszcza także jako zasadę jednostkowania samą formę substancjalną, która czyni rzeczy czymś jednym na mocy „liczby substancjalnej”, nienależącej do kategorii ilości, a więc niezależnie od ilościowych przypadłości. „Jednostki” tej liczby wyodrębnione są jako jedne w znaczeniu transcendentalnym, to jest nie przez podział tego, co ciągle, lecz przez swoje wewnętrzne niepodzielenie i oddzielenie od czegoś innego, czyli przez swoją konwertybilność z bytowością poszczególnych bytów.

Do kwestii jednostkowania bytu Gotfryd wraca również w innych kwestiach kwodlibetalnych³². W bardzo szczegółowych i subtelnych rozważaniach prowadzonych w piątej kwestii siódmego kwodlibetu zastanawia się nad przyczyną jednostkowania, zwłaszcza w odniesieniu do bytów materialnych³³, i sprawdza kilka ważnych hipotez w tej sprawie. Przede wszystkim przyjmuje, że jednostką w sensie właściwym – innymi słowy, pierwszą substancją w znaczeniu przyjętym w *Kategoriach* Arystotelesa³⁴ – jest konkretny, odrębny podmiot o jednej wspólnej naturze, która jest rzeczywistniona lub jest w możności w wielu bytach tego samego gatunku, mających tę samą definicję, tę samą istotną treść (*individuum [...] dicitur proprie singulare suppositum unius naturae communis, quae in pluribus eiusdem rationis et naturae vel speciei invenitur in actu vel in potentia*)³⁵. Skoro takich konkretnych, odrębnych jednostek jest w jednym gatunku wiele (*individua plura sub eadem specie*), to muszą się one czymś różnić. Nie mogą się zaś różnić co do owej wspólnej natury gatunku (*in natura communi speciei*), czyli natury ogólnie pojmowanej w pojęciu gatunku (*in natura communiter intellecta sub ratione speciei*). Poszczególne jednostki muszą zatem coś dodawać do tej ogólnej natury, zawartej w pojęciu gatunku (*supra naturam quam importat species addat individuum aliquid*), tak by za sprawą tego,

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. tamże.

³² Por. zwłaszcza: tamże, Septimum Quodlibetum, q. 5 (*Utrum suppositum addat aliquam rem supra essentiam vel naturam*), s. 318–336.

³³ Por. tamże, s. 318: *haec autem inquisitio investigare debet causam individuationis, praecipue in materialibus*.

³⁴ Do terminologii Arystotelesa Gotfryd odwołuje się w dalszej partii tekstu, *explicite* nazywając jednostkę substancją pierwszą. Por. tamże, s. 120: *per individuum enim intelligimus substantiam primam, quae principaliter et maxime substantia dicitur et secundum se habet esse reale in rerum natura extra intellectum*. Gatunek będzie wtedy rozumiany jako substancja wtóra: *per speciem autem intelligimus substantiam secundam*.

³⁵ Por. tamże, s. 318–319.

co dodane, w każdej z nich natura się indywidualizowała, zyskiwała jednostkowy, odrębny charakter (*in illo individuatur*), każda jednostka zaś mogła się odróżniać od innych bytów tego samego gatunku (*ab aliis eiusdem speciei individualiter vel materialiter distinguatur*)³⁶.

Wydaje się, że to, co poszczególne jednostki dodają do wspólnej natury gatunku, dzięki czemu różnią się od siebie i zyskują odrębny, właśnie jednostkowy status, nie może być czymś należącym do ich istoty czy natury (*aliquid pertinens ad essentiam et naturam individui*), ta bowiem jest ogólna i wyczerpuje się w pojęciu gatunku (*illam totam dicit species*). Stąd pierwsza poważna hipoteza dotycząca przyczyny jednostkowania zakłada, że dokonuje się ono za sprawą przypadłości (*secundum hoc accidentia essent causa individuationis*)³⁷. Ta hipoteza zdaje się mieć silne wsparcie w poglądach filozofów i Ojców Kościoła (*hoc videntur dicere philosophi et sancti doctores*), a wśród tych, którzy mieliby twierdzić, że jednostkowanie dokonuje się za sprawą przypadłości, Gotfryd wymienia Porfiriusza, Boecjusza, Jana z Damaszku i Awicennę³⁸. Jednak po sprawdzeniu i przedstawieniu kontrargumentów wspomniana hipoteza nie jest już w oczach Gotfryda tak oczywista. W szczególności trudno ją obronić przed zarzutem, iż jednostkowanie powierza czemuś, co samo nie ma samodzielnego istnienia, a ponadto pojawia się niejako wtórnie, jako coś dodanego, dookreślającego już substancjalnie wyodrębniony byt. Argumentacja kwestionująca decydującą rolę przypadłości w jednostkowieniu bytu odwołuje się bowiem najczęściej do samoistności substancji, do jej prymatu, a przynajmniej autonomii względem przypadłości, i do ich bytowej od niej zależności³⁹.

Wszystko zdaje się prowadzić do wniosku, że to nie tylko i nie przede wszystkim przypadłości jako takie przesądzają o tym, że byt jest czymś pojedynczym. Zakładają one już bowiem uprzednio substancję w jej jednostkowym, odrębnym istnieniu (*praesupponunt substantiam [...] in suo esse individuo, sive ipsam esse individuum*). Mogłoby się nawet wydawać, że to raczej jednostkowa, odrębna substancja nadaje jednostkowy charakter poszczególnym swoim przypadłościom, a nie na odwrót (*accidentia [...] magis habent suam individuationem [...] a substantia singulari quam e converso*). W każdym razie nie wydaje się, by przyczyną jednostkowania w zakresie substancji miały być jej przypadłości (*individuatione in genere substantiae non videtur causari ex accidentibus*). Jednostkowa substancja, taka jak człowiek, nie różnicuje się bowiem numerycznie, choć różnicują się jej przypadłości; człowiek pozostaje tym samym co do liczby człowiekiem, chyba żeby zaszła zmiana co do jego substancji (*non variaretur homo secundum numerum vel individuum [...]*

³⁶ Por. tamże, s. 319.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tamże, s. 319–320.

³⁹ Por. tamże, s. 320–321. Dla przykładu: *quod est posterius altero non potest esse causa illius secundum quod posterius. Sed omnia accidentia individua videntur esse posteriora et adventitia substantiae; ergo in suo esse et sic etiam in sua individuatione, vel in suo esse individuo, praesupponunt substantiam in suo esse et in suo esse individuo, sive ipsam esse individuum, ut suum subiectum in quo habent accidentia omnia esse et individuari. [...] Item, non videtur posse dici quod accidentia faciant individua vel numero diversa, quia nec secundum se habent esse simpliciter, sed in substantia; ergo magis habent suam individuationem, ut videtur, a substantia singulari quam e converso.*

nisi quia etiam non variaretur secundum substantiam, quamvis variaretur secundum accidentia)⁴⁰.

To jednak, zdaniem Gotfryda, nie wyklucza tego, by pod pewnymi względami podmiot zawdzięczał swoją jednostkowość i odrębność właśnie przypadłościom. Otóż człowiek zmienia się i w pewnym sensie staje się numerycznie inny (*aliquo modo alius numero*) także ze względu na to, że ilość bądź inne odnoszące się do niego przypadłości mają cechę policzalności i mogą być podzielone bądź wyodrębnione nie na podstawie odrębności podmiotu, lecz ze względu na swoją nieciągłość i swoje zróżnicowanie co do istnienia i nieistnienia w tym samym podmiocie (*quantitas et alia accidentia circa ipsum numerationem et divisionem vel distinctionem habent non ex diversitate subiecta, sed ex eorum interruptione et variatione illorum secundum esse et non esse circa idem subiectum*)⁴¹.

Kolejna hipoteza badana przez Gotfryda będzie zatem nie tyle radykalnym przeciwieństwem poprzedniej, ile jej skorygowaną, bardziej precyzyjną wersją. Akcentuje ona rolę ilości w różnicowaniu i jednostkowieniu bytu, w jego dzieleniu na numerycznie odrębne jednostki, i to niezależnie od tego, czy chodzi o substancję, czy o przypadłości (*inter omnia entia quantitati soli per se videtur convenire divisibilitas in plura eiusdem rationis, et sic in plura non essentialiter sive specificet et per se, sed numeraliter differentia*)⁴². Zgodnie z tą hipotezą, jedynie za sprawą ilości dokonuje się jednostkowienie, rozumiane jako dzielenie czy też numeryczne wyodrębnianie poszczególnych bytów, zarówno w zakresie substancji, jak i innych niż ilość przypadłości (*videtur ergo quod haec individuationis et divisio vel distinctio secundum numerum et individuum habet esse in omnibus aliis tam accidentibus quam substantiis per ipsam solam quantitatem*)⁴³. Jeśli zatem przypisuje się jednostkowienie jakiegś przypadłości, to wedle obecnej wykładni winno to być odniesione do ilości jako przyczyny numerycznej odrębności i jednostkowości bytu.

Takie objaśnienie przyczyn jednostkowienia również pociąga za sobą pewne niedogodności i może być kwestionowane. Ilość nie może być bowiem przyczyną jednostkowienia w znaczeniu przyczyny sprawczej bądź celowej (*quantitas non potest esse causa individuationis secundum rationem causae efficientis vel finalis*)⁴⁴. Nie może być także przyczyną materialną, bo to raczej podmiot, czyli substancja złożona z materii i substancjalnej formy, jest podłożem, „materią” dla takiej przypadłości jak ilość, a nie na odwrót (*subiectum sive substantia composita ex materia et forma substantiali est materia accidentis, non autem e converso*)⁴⁵. Można także sądzić, że ilość nie jest przyczyną formalną jednostkowienia. Gdyby bowiem nią była, gdyby to dzięki niej jednostka danego gatunku różniła się numerycznie od innej, to jedno różniłoby się od czegoś innego jedynie przypadłościowo, a nie substancjalnie (*unum*

⁴⁰ Por. tamże, s. 321.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. tamże, s. 322.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. tamże.

non differet ab alio substantialiter, sed accidentaliter)⁴⁶. Forma jest bowiem czynnikiem różnicującym i wyodrębniającym (*differentia est per formam*), a to znaczy, że tam, gdzie nie ma innej formy, nie ma też rzeczywistej różnicy (*ubi ergo non est alia forma, non est realis differentia*). Gdyby zatem dwie jednostki różniły się jedynie ilością rozumianą jako hipotetyczna przyczyna formalna, to różniłyby się co najwyżej formami przypadłościowymi, a nie formami substancjalnymi (*unum differet ab alio solum accidentaliter sive secundum formam accidentalem*)⁴⁷. W konsekwencji byłyby odrębne i mnogie co do ilości, byłyby mnogimi i odrębnymi wielkościami, ale nie byłyby odrębne i mnogie co do substancji (*essent plura secundum quantitatem, sive plura quanta, et non secundum substantiam*), a mówiąc wprost – nie byłoby wielu odrębnych substancji (*non essent plures substantiae*)⁴⁸.

Tego rodzaju nieakceptowalna konsekwencja skłania do uznania, że zarówno ogólnie, jak i w szczegółowych – właśnie jednostkowych – przypadkach substancja jest uprzednia względem ilości (*sicut enim substantia simpliciter prior est quantitate simpliciter, ita haec substantia prior est hac quantitate*), wobec czego – wbrew badanej hipotezie – ilość nie może być przyczyną formalną różnicowania i jednostkowania bytów należących do tego samego gatunku (*causa formalis individuationis sive diversitatis individuorum sub una specie non possit esse quantitas*)⁴⁹. Gotfryd bierze pod uwagę i tę okoliczność, że w odniesieniu do bytów niematerialnych, które również występują jako jednostki, przyczyną jednostkowania jest nie tyle ilość, ile niepodzielność formy (*in immaterialibus [...] quantitas non potest esse causa individuationis, sed causa individuationis in illis est divisio formae in plura*)⁵⁰.

Po krytycznym przebadaniu powyższych hipotez, proponowane przez Gotfryda ostateczne rozwiązanie kwestii jednostkowania wydaje się subtelnym połączeniem dwóch stanowisk, z których jedno akcentuje rolę ilości jako zasady liczby i jedności co do liczby (*quantitas est per se principium unius secundum numerum*), czyli przypadłościowej przyczyny jednostkowości numerycznej, drugie zaś podkreśla znaczenie formy substancjalnej jako zasady formalnej różnicowania (*principium formale sive formalis ratio huiusmodi distinctionis*) i przyczyny jednostkowania właśnie co do substancji – niepodzielonej w sobie i oddzielonej od innych (*principium per se individuationis est forma secundum quam divisa est substantia in plura eiusdem rationis*)⁵¹. Gotfryd zwraca zatem uwagę na to, że trzeba najpierw odróżnić zasadę jednostkowania w zakresie substancji i zasadę jedności numerycznej (*proprie loquendo non est idem principium per se individuationis in genere substantiae materialis et unius secundum numerum*), by następnie obu oddać sprawiedliwość, wskazując, w jakim sensie i zakresie mają udział w jednostkowieniu bytu.

Z jednej strony za jednostkowanie poszczególnych bytów odpowiedzialna jest ich forma substancjalna: to ona – forma każdej jednostki w sobie niepodzielona

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże, s. 322–323.

⁴⁸ Por. s. 323.

⁴⁹ Por. tamże.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. tamże, s. 324.

i oddzielona od innej (*forma substantialis uniuscuiusque individui indivisa in se et divisa ab alia*) – sprawia, że rzeczy objęte jednym gatunkiem różnią się co do liczby „substancjalnej” (*numero substantiali*) i są wyodrębnione jako „substancjalne jednostki” (*unitates substantiales*) tworzące mnogość co do substancji (*plura substantialiter; multitudo secundum substantiam*), niezależnie od różnicowania i jednostkowienia co do liczby przypadłościowej (*secundum numerum accidentalem*), wnoszonego niejako przez ilość jako przypadłość⁵².

Z drugiej strony w jednostkowieniu – czynieniu czymś numerycznie jednym – ma również udział ilość jako zasada podziału tak samej materii, jak i formy w podzielonej materii (*principium divisionis et ipsius materiae et etiam formae in materia divisa*)⁵³. Ostatecznie bowiem – mimo wcześniejszych zastrzeżeń – Gotfryd wiąże przyczynowość ilości z przyczynowością materialną (*causalitas quantitatis quam habet in individuatione reducitur ad causam materialem*)⁵⁴. Materia jako taka nie może być przyczyną podziału i wyodrębniania bytów, ale może nią być materia pojmowana pod rygorem liczby, w aspekcie ilości, za której sprawą staje się podzielna na części tego samego rodzaju (*causalitas talis divisionis et distinctionis sive individuationis non debeat tribui materiae secundum se, sed oportet quod hoc ei tribuatur in quantum intelligitur sub quantitate a qua habet extensionem et divisibilitatem in partes eiusdem rationis*)⁵⁵. Ilość ma zatem udział w jednostkowieniu bytów jako zasada w pewien sposób dookreślająca i przysposabiająca materię (*principium dispositivum ex parte materiae*)⁵⁶, jako pewna dyspozycja materii (*dispositio materialis*), dzięki której materia zyskuje rozciągłość i podzielność (*ratione cuius materia habet quod sit extensa et divisibilis*)⁵⁷.

Warto zwrócić uwagę również na to, jakie trzy szczegółowe sensory nadaje Gotfryd jedności w kontekście problemu samoodniesienia. Zastanawiając się nad tym, czy jedno i to samo może tak odróżnić się i oddzielić od siebie, by mogło odnosić się do siebie w realnej, a nie tylko pojęciowej relacji⁵⁸, Gotfryd przyznaje, że problematyczne jest samo bycie czymś jednym, bo jedno orzeka się wieloznacznie (*unum autem dicitur multipliciter*)⁵⁹.

Po pierwsze, może znaczyć tyle, co w pełni urzeczywistnione niepodzielenie (*in-divisio omnino realis*), tak iż czymś jednym w tym znaczeniu jest to, co samo w sobie jest całkowicie proste, w najmniejszym nawet stopniu niezłożone, co wyklucza jakąkolwiek wielość części tak w sensie substancjalnym, jak w sensie ilościowym (*unum sit illud quod in se est omnino simplex et omnem pluralitatem partium et essentialium et quantitativarum excludat*)⁶⁰. W jedności tak rozumianej nie można przyjąć

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. tamże, s. 325.

⁵⁴ Por. tamże, s. 326.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. tamże, s. 325.

⁵⁷ Por. tamże, s. 326.

⁵⁸ Por. tamże, Septimum Quodlibetum, q. 6 (*Utrum unum et idem sic possit differre a se ipso quod possit reali relatione referri ad se ipsum*), s. 336.

⁵⁹ Por. tamże, s. 337.

⁶⁰ Por. tamże.

żadnego realnego zróżnicowania; możliwe jest, co najwyżej, zróżnicowanie pojęciowe (*in ipso non possit poni aliqua diversitas realis, sed solum secundum rationem*).

Po drugie, czymś jednym nazywane jest to, co obejmuje i zespala w sobie wiele rzeczy z istoty różnych (*in se complectitur plura essentialiter differentia*), które jednak są czymś jednym w swoim istnieniu bądź w podmiocie (*unum in esse vel subiecto*), jak to się dzieje w przypadku złożenia materii i substancjalnej formy albo złożenia substancji i przypadłości (*compositum ex materia et forma substantiali vel ex substantia et et accidente*)⁶¹.

Po trzecie, czymś jednym nazywane jest to, co obejmuje i zespala w sobie wiele rzeczy różnych nie tylko co do istoty, lecz także co do podmiotu i położenia (*unum quod in se complectitur plura non solum essentialiter differentia, sed etiam subiecto et situ*), jak to jest w przypadku każdego ciała, które ze względu na to, że jest wielkością rozciągłą, ma wiele części w stosunku do siebie nawzajem zewnętrznych (*quodlibet corpus quod ratione quantitatis extendentis habet plures partes extra se invicem*)⁶². W każdym z tych trzech prawomocnych znaczeń jedności inaczej rozwiązywana jest kwestia samoodniesienia (a raczej samozdystansowania i samoodniesienia)⁶³, wystarczy jednak, jeśli odnotujemy gotowość Gotfryda do stawiania problemu jedności także w innych kontekstach niż obszernie tu omawiany problem jednostkowania bytu.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Nie bez znaczenia jest dziedzina przedmiotowa, której dotyczy badanie: Gotfryd analizuje możliwość samoodniesienia i realnej relacji w zakresie woli i jej przedmiotu, w zakresie wzajemnych odniesień czynnika sprawczego i czynnika biernego (tego, co zaktualizowane i tego, co w możliwości), wreszcie w zakresie relacji między Osobami Trójcy Świętej – por. tamże, s. 337–347.

Rozdział X

BONAWENTURA Z BAGNOREGGIO: JEDNOŚĆ TRANSCENDENTALNA, JEDNOŚĆ W BOGU, JEDNOŚĆ W ŚWIECIE STWORZONYM

Święty Bonawentura (Jan Fidanza z Bagnoreggio) – wpływowy myśliciel nurtu łączącego tradycyjny augustynizm z odkrytym na nowo dziedzictwem Arystotelesa, mistyk i mistrz duchowości, generał zakonu franciszkańskiego i reprezentant bardziej umiarkowanej opcji w jego ramach – w swojej refleksji na temat transcendentaliów szedł drogą podobną do tej, którą przemierzali jego konfratry – autorzy *Summa fratris Alexandri*. Jedność, prawda i dobro to w jego perspektywie przede wszystkim „imiona”, czyli atrybuty Boga albo właściwości boskiej istoty (*proprietaes divinae essentiae*)¹, które w Nim – jako pierwszej i najdoskonalszej zasadzie – są źródłowo i w stopniu najwyższym (*in eo reperiuntur in summo*)², a jedynie wtórnie, w przybliżeniu i *per analogiam* orzekane są o bytach stworzonych. Co więcej, wspomniane transcendentalia, czyli najogólniejsze i najwznioślejsze właściwości czy też określenia bytu (*conditiones entis nobilissimae et generalissimae*)³, Bonawentura traktuje jako tak zwane *appropriata*, to jest własności zwyczajowo przypisane, przyporządkowane z osobna poszczególnym Osobom Trójcy Świętej, choć faktycznie są istotowymi atrybutami Boga w Jego jednej naturze (*haec attribuuntur primo principio in summo, quia perfecta et generalia, et appropriantur tribus personis quia ordinata*)⁴.

Jako *appropriatum* najwyższa i absolutna jedność przypisywana jest Bogu Ojcu jako źródłu wszystkiego, co istnieje, w szczególności zaś temu, kto rodzi Syna i od którego pochodzi Duch Święty (*summe unum – Patri, qui est origo personarum*). Na tej samej „apropriacyjnej” zasadzie najwyższa prawda przypisywana jest Synowi Bożemu – Słowu Ojca (*summe verum – Filio, qui est a Patre ut verbum*). Duchowi

¹ Por. Bonawentura, *De mysterio Trinitatis*, q. 3, a. 1, ad 5 [w:] tenże, *Quaestiones disputatae, Opera omnia*, t. 5, Quaracchi 1891, s. 72: *unitas, veritas et bonitas dicuntur esse proprietates divinae essentiae*.

² Por. *Breviloquium*, I, 6, 2 [w:] *Tria opuscula Seraphici Doctoris s. Bonaventurae* (ed. secunda), Quaracchi 1896, s. 60.

³ Por. tamże; por. również: *De mysterio Trinitatis*, q. 3, a. 1, conclusio, dz. cyt., s. 70: *Sunt ergo in Deo omnes conditiones nobilitatis (...) vere, perfecte et summe sub propria et perfecta ratione*. Wśród tych wszystkich wyznaczników czy określeń boskiej wzniosłości (*conditiones nobilitatis*) są również jedno, prawda i dobro.

⁴ Por. tamże, s. 61.

Świątemu – jako darowi i miłości dwóch pozostałych Osób Trójcy – przypisywane jest najwyższe dobro (*summe bonum Spiritui sancto, qui est ab utroque ut amor et donum*)⁵. Ujmując rzecz inaczej, Bonawentura powiada, że istotną treścią tego, co jest w najwyższym stopniu jedno i pierwsze, jest moc zapoczątkowywania (*summum unum et primum tenet rationem principiandi et originandi*). Istotną treścią tego, co jest w najwyższym stopniu prawdą (co znaczy także, że jest w najwyższym stopniu formą, a idąc dalej – pięknem)⁶, jest moc objawiania, wypowiadania oraz bycie wzorcem czy też przykładem (*summe pulcrum et speciosum tenet rationem exprimendi et exemplandi*). Wreszcie istotną treścią tego, co jest w najwyższym stopniu dobre (co znaczy także: dobroczynne, korzyść przynoszące), jest moc doprowadzania do celu i kresu (*summe proficuum et bonum tenet rationem finiendi*)⁷.

W tym teologicznym kontekście poszczególne transcendentalia – jako *appropriata* – zostają związane z trojaką przyczynowością: jedno związane jest Bogiem Ojcem jako przyczyną sprawczą (*efficientia*), prawda – z Synem Bożym jako przyczyną formalną czy też wzorcą (*exemplaritas*), dobro z Duchem Świętym jako przyczyną celową (*finalitas*)⁸. Podobnie rzecz ujmuje Bonawentura w jednym ze swoich kazań: w Trójcy można rozpoznać trojaką przyczynowość – sprawczą, wzorcą i dopełniającą, czyli celową (*principium effectivum, exemplativum et terminativum omnium sive completivum*)⁹. Poszczególne typy przyczynowości wiążą się zaś z atrybutami przypisywanymi poszczególnym Osobom Trójcy: jeśli Bogu Ojcu przypisuje się jedność (*unitas Patri*), i to w stopniu najwyższym (*summe unum*), to tym samym orzeka się o Nim, że jest nieskończony co do mocy (*infinitum potentia*) i wobec tego jest przyczyną sprawczą wszystkich bytów. Odpowiednio, Synowi Bożemu przypisuje się prawdę (*veritas Filio*), i to w stopniu najwyższym (*summe verum*), wobec tego jako „najjaśniejsza mądrość” (*clarissima sapientia*) jest przyczyną wzorcą. Duchowi Świętemu przypisuje się dobro (*bonitas Spiritui Sancto*), i to znowu w stopniu najwyższym (*summe bonum*), z tego zaś ma wynikać, że jako w pełni urzeczywistniony w porządku celowości (*completissimum finalitate*) jest On właśnie przyczyną celową czy też dopełniającą¹⁰.

To związanie każdego bytu stworzonego – rozpatrywanego w aspekcie własności transcendentalnych – z trojaką przyczynowością w Bogu potwierdza Bonawentura także w dalszych partiach *Breviloquium*: najdoskonalsza zasada (*principium perfectissimum*), działająca od siebie, według siebie i ze względu na siebie (*a se et secundum se et propter se*) z konieczności wobec każdego stworzenia spełnia funkcję trojakiej przyczyny – sprawczej, wzorczej i celowej (*habeat respectu cuiuslibet creaturae intentionem triplicis causae, scilicet efficientis, exemplaris et finalis*)¹¹. Każde

⁵ Por. tamże.

⁶ Jeśli chodzi o wyprowadzenie formy (*species*) i piękna (*pulcrum*) z prawdy (z odwołaniem do trynitarnych spekulacji Hilarego z Poitiers i Augustyna): por. tamże, I, 6, 3, s. 61: *summe verum est summe aequale et pulcrum (...); species in Imagine, id est in Verbo, quia summe pulcrum*.

⁷ Por. tamże, I, 6, 4, s. 61–62.

⁸ Por. tamże, s. 62.

⁹ Por. *Sermo de Trinitate* [w:] *Opera omnia*, t. 9, Quaracchi 1901, s. 352.

¹⁰ Por. tamże, s. 352–353.

¹¹ Por. *Breviloquium*, II, 1, 4, dz. cyt., s. 79.

stworzenie ma zatem takie potrójne odniesienie do pierwszej przyczyny (*secundum hanc triplicem habitudinem comparari ad causam primam*). Jest bowiem konstytuowane w istnieniu przez przyczynę sprawczą (*constituitur in esse ab efficiente*), zachowuje zgodność z przyczyną wzorcą (*conformatur ad exemplar*) i ukierunkowane jest na cel (*ordinatur ad finem*). Dzięki temu jest czymś jednym, prawdziwym i dobrym (*per hoc est una, vera, bona*)¹².

Rozpatrując pojęcia transcendentalne w szerszym – ontologicznym, a nie tylko teologicznym – kontekście, Bonawentura przyjmuje, że są to te najogólniejsze własności bytu, które go realnie czy też substancjalnie (co do podstawy w rzeczywistości – *secundum supposita*) nie ograniczają, nie zawężają, nie uszczegóławiają, a jedynie dookreślają go pojęciowo (co do pewnego aspektu znaczeniowego – *secundum rationem*)¹³. Nawiązuje przy tym do tradycji Filipa Kanclerza¹⁴, która wszystkim transcendentaliom – a nie samej tylko jedności, jak w dominującym nurcie XIII-wiecznej refleksji – nadaje wykładnię negatywną. Jak Filip Kanclerz, Bonawentura o każdym pojęciu transcendentalnym sądzi, że dodaje do bytu jedynie pewną pojęciową negację. Mówiąc ściślej, każde pojęcie transcendentalne wyraża jedynie zaprzeczenie tak czy inaczej rozumianego podzielenia czy rozdzielenia. A zatem *indivisio* będzie wspólnym definicyjnym elementem bonawenturiańskiej wykładni jedności, prawdy i dobra; czynnikiem różnicującym będzie jedynie to, czego rozdzielenie jest w poszczególnych pojęciach transcendentalnych zaprzeczane.

Również w *Breviloquium* – tej swoistej skróconej wersji komentarza do *Sentencji* Piotra Lombarda – Bonawentura charakteryzuje jedność jako to, co wyraża aspekt policzalności bytu, jego wpisanie w porządek liczbowy (*unum nominat ens ut connumerabile*)¹⁵. Od razu jednak zaznacza, że owa własność bytu wskazuje na to, że byt jest sam w sobie niepodzielony, a zarazem nieoddzielony od własnej istoty, od tego, czym jest (*hoc habet per indivisionem sui in se*)¹⁶. Odpowiednio, prawda wyraża byt w aspekcie jego poznawalności (*verum secundum quod cognoscibile*), w tym sensie, iż wskazuje na nieoddzielenie bytu od jego formy (*hoc habet per indivisionem sui a propria specie*)¹⁷. Natomiast dobro wyraża byt w aspekcie jego udzielania się, jego „komunikowalności” (*bonum secundum quod communicabile*), w tym sensie, iż wskazuje na jego nieoddzielenie od własnej aktywności, własnego działania (*hoc habet per indivisionem sui a propria actione*)¹⁸.

To trojkie nieoddzielenie opisywane jest w pewnym logicznym porządku, zgodnie z sekwencją i treścią naszego rozumowania: mianowicie w naszym myśleniu prawda zakłada już jedność, a dobro zakłada i prawdę, i jedność: (*haec triplex indivisio se habet secundum ordinem quantum ad rationem intelligendi, ita quod verum*

¹² Por. tamże, s. 79–80.

¹³ Por. tamże, I, 6, 2, s. 60: *Hae autem [conditiones entis] sunt unum, verum, bonum, quae non contrahunt ens secundum supposita, sed secundum rationem.*

¹⁴ To znaczy do poglądów wyłożonych przez Filipa w dziele *Summa de bono*.

¹⁵ Por. *Breviloquium*, dz. cyt., I, 6, 2, s. 60.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. tamże.

praesupponit unum, et bonum praesupponit unum et verum)¹⁹. A zatem byt musi być sam w sobie wewnętrznie niepodzielony, musi być nieoddzielony od tego, czym jest w swojej istocie, by można go było pomyśleć jako nieoddzielony od własnej formy; jedno i drugie zaś (niepodzielność esencjalna i niepodzielność formalna) warunkuje możliwość pomyślenia nieoddzielenia bytu od jego aktywności. Trzeba jednak pamiętać, że to warunkowanie ma charakter epistemologiczny, a nie ontologiczny: chodzi o sekwencję pojęć w myśleniu, a nie o uprzedniość i następcość albo o związek przyczynowo-skutkowy w porządku bytowym. Byt w transcendentalnym znaczeniu jest zarazem i na równych prawach jeden, prawdziwy i dobry.

W swoim właściwym komentarzu do *Sentencji* Bonawentura przedstawia nieco inną wersję zasadniczo tej samej – na trojakim nierozdzieleniu zbudowanej – charakterystyki poszczególnych transcendentaliów. Ponownie definiuje zatem jedno, prawdę i dobro przez nieoddzielenie, ale tym razem jedność wyraża nieoddzielenie czy też nierozdzielność pierwszych, konstytutywnych zasad bytu (*unum dicit indivisionem principiorum entis*)²⁰. Prawda z kolei wyraża nieoddzielenie bytu od istnienia czy też urzeczywistnienia absolutnego, w tej jednak mierze, w jakiej to istnienie czy urzeczywistnienie może być przedmiotem myślenia (*verum [dicit] indivisionem entis ab esse sive actu absoluto, prout natum est fieri apud intellectum*)²¹. Dobro w tym ujęciu wyraża nieoddzielenie bytu od tegoż urzeczywistnienia, w tej mierze, w jakiej jest ono odnoszone do celu, czy też po prostu w tej mierze, w jakiej jest ono celem (*bonum [dicit] indivisionem entis ab actu ut in finem relato*)²².

Samej jedności Bonawentura poświęca więcej uwagi w swoim komentarzu do pierwszej księgi *Sentencji* Piotra Lombarda. Pierwszorzędne znaczenie ma dla niego ustalenie, czy i w jakim sensie można orzekać jedność o Bogu, i jak takie ewentualne orzekanie ma się do zwyczajowego orzekania jedności w bytach stworzonych. Od razu wyłania się tu trudność związana z rozumieniem jedności jako zasady ilości i liczby (*principium quantitatis et numeri*), innymi słowy: liczbowej miary. Gdyby o Bogu orzekano tak rozumianą jedność, to miałyby ona albo sens pozytywny, albo sens prywatywny. Gdyby miała sens pozytywny, to zdawałoby się stąd wynikać, że Bóg wpisany jest w kategorię ilości, w porządek liczbowy. Tymczasem Bóg nie jest zawarty w żadnej kategorii, nie jest ilością ani nie ma w sobie ilości, sam nie jest liczbowo określony ani też nie może być liczony wespół z czymś innym (*Deus*

¹⁹ Por. tamże, s. 60–61.

²⁰ Por. *In IV Sent.*, d. 14, p. 2, a. 1, q. 1, conclusio [w:] *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi (Opera omnia, t. 4)*, Quaracchi 1889, s. 332. Trzeba jednak zaznaczyć, że w tym akurat miejscu komentarza do *Sentencji* wszelkie uwagi Bonawentury na temat transcendentaliów mają charakter okazjonalny i formułowane są przy sposobności zgola innych rozważań, poświęconych kwestii pokuty.

²¹ Por. tamże.

²² Por. tamże. Podobnie Bonawentura charakteryzuje transcendentalia w jednym ze swoich kazań (*Sermo VII, De vita christiana*): jedność jest niepodzieleniem samego bytu (*unitas est indivisio entis*), prawda jest nieoddzieleniem bytu i istnienia (*veritas – indivisio entis et esse*), zaś dobro jest nieoddzieleniem bytu, istnienia i działania (*bonitas addit super hoc quia est indivisio entis et esse et agere*), przy czym to działanie rozumiane jest jako udzielanie się, „rozlewanie” siebie, swoiste promieniowanie (*illud agere est sese diffundere et communicare*).

autem in se non habet quantitatem, nec in se est numerabilis nec alii connumerabilis)²³. W takim razie uprawnione wydawałoby się domniemanie, że w odniesieniu do Boga jedność może być rozumiana wyłącznie w prywatywnym sensie, mianowicie jako brak ilości i wielości²⁴. Jednak tak rozumiana jedność byłaby czymś wtórnym wobec tego, czego jest brakiem, i niejako od niego zależnym. Tymczasem jako pewnik przyjmuje się, że cokolwiek jest w Bogu, jest w Nim źródłowo i w sposób pełniejszy, doskonalszy niż w bytach stworzonych. Tak też jest z jednością: w Bogu jest w stopniu znacznie pełniejszym niż w stworzeniach (*unum multo completius sit in Deo quam in creaturis*)²⁵ i jest w Nim najdoskonalsza (*in Deo sit perfectissima unitas*)²⁶.

W tekście *Droga duszy do Boga (Itinerarium mentis in Deum)* Bonawentura potwierdza ten wyróżniony status jedności w Bogu. Boską jedność – jedność w najwyższym stopniu (*summe unum*), najprostszą (*unitas simplicissima*), wolną od jakiegokolwiek zróżnicowania (*nihil habens diversificationis*) – wyprowadza się tu z boskiego czystego istnienia (*esse purissimum*), a zarazem przyznaje się jej skupioną w stopniu najwyższym, nieskończoną, wszechstronnie sprawczą moc (*virtus summe unita in essentia, ideo summe infinitissima et multiplicissima in efficacia*). Dzięki temu dla wszystkich bytów może być ona trojaką przyczyną w podanym wcześniej sensie: sprawczą, formalną czy też wzorcą i celową (*ipsum est universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans*)²⁷. Wydaje się, że taką charakterystykę jedności w Bogu niepodobna pogodzić z jej czysto prywatywnym rozumieniem.

Wobec tego Bonawentura proponuje bardziej subtelną wykładnię jedności w Bogu: skoro jedność w Bogu jest jednością źródłową, a wszelka jedność może być sprowadzona do jedności pierwszej (*omnis unitas ad primam unitatem reducatur*), nie można zaś niczego, co posiadane – żadnej cechy czy dyspozycji – sprowadzać do braku (*non est reductio habitus ad privationem*), to jedność w Bogu musi mieć jakąś pozytywną treść (*necesse est quod unum in Deo aliquid ponat*), musi orzekać coś pozytywnie (*positive dicitur, et non privative*)²⁸. Co więcej, tylko w odniesieniu do Boga jedność jest orzekana wyłącznie pozytywnie (*solum in Deo positive*), inaczej niż w przypadku bytów stworzonych, o których jest orzekana niekiedy pozytywnie, a kiedy indziej prywatywnie (*in creaturis vero aliquando accipitur positive, aliquando privative*)²⁹. Ta dwoistość w sposobie rozumienia jedności w odniesieniu do bytów stworzonych wynika stąd, iż można pomyśleć jedność bądź przedmiotowo, stosownie do samej rzeczy myślanej (*quantum ad rem intellectam*), bądź podmiotowo,

²³ Por. *In I Sent.*, d. 24, a. 1, q. 1, conclusio [w:] *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi (Opera omnia*, t. 1, distributio II), Quaracchi 1883, s. 421.

²⁴ Taka jest *opinio Magistri*, a zatem taki pogląd głosił Piotr Lombard. Jednak Bonawentura zachowuje wyraźny dystans wobec tego poglądu: *quamvis haec positio probabilis videatur, tamen communiter non tenetur*.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże, ad 3, s. 422.

²⁷ Por. *Itinerarium mentis in Deum*, cap. V, 7 [w:] *Tria opuscula Seraphici Doctoris s. Bonaventurae*, dz. cyt., s. 460–461; polski przekład: *Droga duszy do Boga*, tłum. C. Napiórkowski, Poznań 2001, s. 60.

²⁸ Por. *In I Sent.*, d. 24, a. 1, q. 1, conclusio, dz. cyt., s. 421.

²⁹ Por. tamże.

stosownie do sposobu jej pojmowania, wedle nadawanego jej w umyśle znaczenia (*quantum ad rationem intelligendi*).

To w tym ostatnim przypadku, zdaniem Bonawentury, sama jedność orzekana jest prywatywnie (*quantum ad rationem intelligendi [...] dicitur privative*), i stąd za jej podstawowe znaczenie uznaje się brak podziału czy też brak wielości (*unde ratio eius assignatur per privationem divisionis sive multitudinis*)³⁰. Sama jedność – rozumiana ogólnie, niekategorialnie – jest tu bowiem myślana jako pojęcie pierwsze (*unum est primum*); pojęcia pierwsze zaś nie mogą być przez nas rozumiane wprost, lecz możemy je sobie uświadamiać jedynie za pośrednictwem pojęć pochodnych (*prima non habent intelligi a nobis, et notificari nisi per posteriora*)³¹. Właśnie dlatego – na tym poziomie ogólności – musimy myśleć jedność prywatywnie, to znaczy jako brak tego, co bezpośrednio dla nas uchwytnie. Jednak jeśli myślimy jedność kategorialnie, to znaczy w sposób skonkretyzowany i zakresowo zawężony – jako jedność w zakresie substancji (*unitas in substantia*), albo jedność w zakresie jakości (*unitas in qualitate*) czy jedność w zakresie ilości (*unitas in quantitate*) – to możemy ją orzekać pozytywnie, jako tożsamość, podobieństwo czy równość (*dicitur positive, ut identitas, aequalitas, similitudo*)³². Taka możliwość wynika z faktu, iż każde z tych pozytywnych orzeczeń jedności może odwołać się do czegoś wcześniejszego, do jakiegoś bardziej podstawowego jej znaczenia, dzięki któremu można pojąć jedność w jej kategorialnym rozumieniu (*habet aliquid prius per quod possit intelligi*)³³.

Jeśli myślimy jedność przedmiotowo, stosownie do samej myślanej rzeczy (*quantum ad rem intellectam*), to trzeba wziąć pod uwagę dwie okoliczności, dwa możliwe odniesienia tak rozumianej jedności: jej odniesienie do materii, i jej odniesienie do formy (*unum habet respectum ad materiam, et habet respectum ad formam*)³⁴. Ze względu na swe odniesienie do materii, jedno jest samo w sobie aktualnie niepodzielne, ale zarazem potencjalnie podzielne (*in se indivisum, tamen potentia divisibile*)³⁵. Skoro zaś potencjalność materii ma charakter prywatywny (jako brak formy czy też brak urzeczywistnienia), to jedność myślana w odniesieniu do niej również musi być pojmowana prywatywnie (*quia potentia materialis se habet per modum privationis, similiter et unum*)³⁶. Natomiast ze względu na swe odniesienie do formy, nadającej odrębne i określone istnienie (*dat esse distinctum et limitatum*), jedność orzeka coś pozytywnego, jest pozytywnym stanowieniem czegoś (*dicit positionem*), a nie tylko negatywnym odbieraniem czy odmawianiem.

Bonawentura wyprowadza stąd wniosek, iż o ile w Bogu jedność urzeczywistnia się wyłącznie w aspekcie formy (*in Deo est unum omnino secundum formam*), o tyle w bytach stworzonych jedno może być ujmowane i w odniesieniu do formy, i w odniesieniu do materii (*in creaturis attenditur et secundum formam, et secundum*

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. tamże.

³² Por. tamże.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. tamże.

materiam)³⁷. Właśnie ta różnica przesądza o tym, że w Bogu orzeka się jedność wyłącznie pozytywnie (*solum in Deo positive*), zaś w stworzeniach raz pozytywnie, a kiedy indziej prywatywnie (*in creaturis vero aliquando accipitur positive, aliquando privative*)³⁸.

Warto zwrócić uwagę na to, że Bonawentura unieważnia przy tym paradoks wynikający z przekonania, że jedność w Bogu nie może być pojmowana pozytywnie jako zasada liczby czy też ilości, a zarazem nie może być orzekana czysto prywatywnie, jako brak wielości. Otóż jedno w swoim ogólnym znaczeniu rzeczywiście orzeka brak wielości (*unum dicit privationem multitudinis secundum generalem nominis rationem*)³⁹. Jednak prywatywny sens takiego rozumienia jedności jest dość umowny: owszem, nominalnie – na czysto językowym gruncie – jedność może być utożsamiana z brakiem, lecz w rzeczywistości jest raczej orzeczeniem pozytywnym, jest stanowieniem czegoś (*illa privatio, etsi nomine est privatio, tamen realiter est positio*). Albowiem tym bardziej coś jest pełnym i doskonałym urzeczywistnieniem, im bardziej jest brakiem podziału (*quanto magis est privatio divisionis in aliquo, tanto illud est completius et perfectius*)⁴⁰. Ponieważ więc w Bogu jedność jest najdoskonalsza (*in Deo sit perfectissima unitas*), wobec tego określana jest jako zupełny brak podziału (*accipitur secundum omnimodam privationem multitudinis*)⁴¹. Bóg jest bowiem nazywany jednym w takim sensie, iż ani nie ma w Nim jakiegokolwiek wielości zaktualizowanej (*non habet actu multitudinem*), ani nie jest w możności do jakiegokolwiek wielości, powstałej czy to przez podział, czy przez dodawanie (*nec est in potentia ad multitudinem, neque per divisionem, neque per aggregationem*)⁴². Taka zaś jedność jest w najwyższym stopniu afirmacją, czyli – jak powiada Bonawentura – czymś najdoskonalszym, najwyższym i nieskończonym (*perfectissimum, et summum et infinitum*). Nie jest ona w możności do liczby i liczenia (*non est in potentia ad numerum*), nie jest policzalna współ z czymś innym (*non est alii connumerabile*). Krótko mówiąc, jest jednością, która wychodzi poza dylemat: jedność jako zasada i miara liczby, czy jedność jako brak podziału. Taka jedność jest wyłącznie w Bogu (*hoc modo est in solo Deo*)⁴³.

W Bogu podstawowy wyznacznik jedności transcendentalnej, czyli niepodzielenie, winien być zatem urzeczywistniony w sposób bezwzględny i doskonały, nawet jeśli w bytach stworzonych niepodobna wypatrzeć takiej doskonałej jego realizacji. W jednym z kazań o sześciu dniach stworzenia (*Collationes in Hexaëmeron*) Bonawentura zakłada konieczność bezwzględnej niepodzielności w bycie boskim (*necesse est ibi esse indivisionem*), jako wymaganej przez samą definicję jedności (*est enim indivisio unitatis*), konfrontując to założenie z tymi ułomnymi postaciami niepodzielenia, które towarzyszą równie ułomnym postaciom jedności w świecie

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże, ad 3, s. 422.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Por. tamże.

stworzonym⁴⁴. Bonawentura wyróżnia sześć typów jedności, dobranych tak, by tworzyły trzy komplementarne pary, a następnie sprawdza, w jakim sensie i stopniu urzeczywistniają one wspomniane wymaganie niepodzielności, w jakim zaś sensie i stopniu uchybiają temu wymaganiu.

Jego zdaniem, jedność urzeczywistnia się w pierwszych zasadach (*unitas in principiis*), ale też w tym, co przez te zasady warunkowane (*unitas in principiatis*). O jedności można mówić w odniesieniu do powszechników (*in universalibus*), ale też w odniesieniu do bytów jednostkowych (*in particularibus*). Wreszcie jedność może być rozpatrywana w zakresie woli (*in voluntate*), ale też w zakresie natury (*in natura*)⁴⁵. Jedność w zakresie zasad to jedność niezłożoności (*unitas in principiis est simplicitatis*), natomiast w zakresie tego, co przez te zasady warunkowane i co samo w sobie złożone, można raczej mówić o jedności całości bądź pełni (*in compositis sive principiatis – unitas totalitatis seu plenitudinis*). Jedność w odniesieniu do powszechników to jedność zgodności bądź wspólnoty co do formy (*in universalibus – unitas conformitatis*), natomiast w rzeczach jednostkowych to jedność tego, co samo nie podlega liczeniu, w czym nie ma liczby (*in particularibus – unitas innumerabilitatis*). W zakresie woli jedność to tyle, co zgodność usposobienia, chcenia i dążenia, bycie „jednego ducha” (*in voluntate – unitas unanimatis*)⁴⁶, zaś w zakresie natury jednością byłyby jedność nierozdzielności czy też nierozłączności (*in natura – unitas inseparabilitatis*)⁴⁷.

W świecie stworzonym każdy z tych typów jedności ujawnia jakiś niedostatek, jakąś ułomność, w każdym pojawia się tak czy inaczej rozumiana wielość. Postulowana jedność w zakresie pierwszych zasad jest ułomna (*defectiva*), bo choć każda taka zasada jest niezłożona, to sama z siebie nie wystarczy, by bez udziału innej zasady coś wytworzyć⁴⁸. Odpowiednio, ułomna jest także jedność całości czy też zupełności w bytach wyprowadzonych z zasady, zapoczątkowanych i złożonych (*unitas totalitatis sive plenitudinis in principiatis deficit*), ponieważ każda składająca się na nią część może być liczona wspólnie z inną tego rodzaju częścią (*numeratur cum alia*)⁴⁹.

Nie inaczej jest z jednością w powszechnikach (*in universalibus*), czyli jednością zgodności co do formy (*unitas conformitatis*): jest ułomna (*deficit*), ponieważ jedność tego rodzaju rozciąga się na wiele bytów i jest liczona w każdym z nich (*licet enim sit in pluribus, numeratur tamen in illis*)⁵⁰. Odpowiednio, ułomna jest także

⁴⁴ Por. *Collationes in Hexaëmeron seu illuminationes Ecclesiae*, Collatio XI, 8a–8h; polski przekład: *Konferencje o ośściu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*, editio synoptica (...) cum translatione polona, tłum. A. Horowski, Kraków 2008, s. 318–321.

⁴⁵ Por. tamże, s. 318.

⁴⁶ Proponowana w polskim przekładzie „jednomyślność” jako odpowiednik *unanimitas* nie wydaje się dobrze oddawać tego, że chodzi o jedność w zakresie woli, a nie w zakresie samego myślenia.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. tamże, 8 b: *unitas simplicitatis in principiis est defectiva, quia licet quodlibet principium sit simplex, non tamen de se sufficiens est ad producendum aliud sine alio principio*.

⁴⁹ Por. tamże, 8 c.

⁵⁰ Por. tamże, 8 d.

jedność w rzeczach jednostkowych (*unitas in individuis deficit*), ponieważ w każdej z nich wraz z materią liczy się także formę (*cum materia numeratur forma*)⁵¹.

Jedność w zakresie woli również jest ułomna (*unitas voluntatis deficit*), bo dusze połączone wspólną usposobieniem, chcenia i dążenia nie są zespolone do tego stopnia, by nie mogły zostać rozdzielone przez niezgodę (*non ita coniunguntur animi quin separari possint per discordiam*)⁵². Z kolei ułomność jedności w zakresie natury, czyli nierozdzielności czy też nierozłączności (*unitas inseparabilitatis deficit in naturis*), polega na tym, że w naturze żadnej rzeczy jedność formy nie jest tak wielka, by nie mogła zostać rozbita przez jakieś umyślne działanie (*non est tam fortis unio formae quin possit per artificium separari*)⁵³.

Powyższy przegląd urzeczywistnień jedności w świecie stworzonym, ich niedoskonałości i niezupełności, skłania i tym razem Bonawenturę do wniosku, że jedynie ta jedność, która jest w Bogu, spełnia zarazem wszystkie powyższe warunki, wszystkie powyższe charakterystyki (*unitas quae est in divinis habet simul omnes praedictas conditiones*), urzeczywistnia się na wszystkie sposoby (*omnimodo*) i w żadnym sensie nie jest ułomna⁵⁴.

⁵¹ Por. tamże, 8 e.

⁵² Por. tamże, 8 f.

⁵³ Por. tamże, 8 g.

⁵⁴ Por. tamże, 8 h.

Rozdział XI

ODRĘBNE STANOWISKO PIOTRA OLIVI: W POSZUKIWANIU POZYTYWNEGO SENSU JEDNOŚCI. JEDNOŚĆ A MIARA

Zastanawiając się nad tym, czy jedność dodaje coś do bytu, reprezentant radykalnego nurtu myśli i duchowości franciszkańskiej, Piotr Olivi (Petrus Johannis Olivi)¹, zdaje się zajmować stanowisko inne niż to, które w tamtej epoce było dominujące. W swoim komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda najpierw obszernie przedstawia argumenty i kontrargumenty zwolenników i przeciwników tezy, że jedność (i – odpowiednio – prawda bądź dobro) dodaje coś do pojęcia bytu². Piotr Olivi zdaje sobie sprawę z różnorodności stanowisk w tej sprawie³, dlatego swoją odpowiedź zaczyna od przeglądu typowych rozwiązań dyskutowanego problemu. Z jednej strony są tacy, którzy twierdzą, że jedno w sposób rzeczowy dodaje coś do bytu, a wśród nich część uważa, że to, co jedność dodaje, jest substancjalne (*unum addat aliquid essentiale*), część natomiast (w tym – zdaniem Piotra Olivi – także Awicenna) uznaje, że jedno dodaje tylko pewną przypadłość (*accidentale*)⁴. Z drugiej strony są tacy, którzy są przekonani, iż jedność niczego rzeczowo nie dodaje do bytu, a jeśli coś w ogóle dodaje, to tylko pojęciowo (*nihil addat secundum rem, sed solum secundum rationem*)⁵. Niektórzy zwolennicy tego poglądu przyjmują, że jedno dodaje do bytu wyłącznie znaczenie negatywne czy też na sposób negacji (*addat rationem negativam seu negationis tantum*), inni zaś uznają, że dodaje pewne znaczenie pozytywne czy też na sposób afirmacji (*positivam seu per modum positionis*)⁶. Wśród tych ostatnich są

¹ Piotr Olivii należał do tzw. spirytualów (*spirituales*), interpretujących przesłanie św. Franciszka w duchu dosłownie rozumianego ewangelicznego radykalizmu. Znanie są jego bezkompromisowe wystąpienia uzasadniające postulat bezwzględnego ubóstwa i wyrzeczenia się jakiegokolwiek posiadania (zwłaszcza w Kościele), krytyczne wobec bardziej umiarkowanej postawy zajmowanej w tej sprawie między innymi przez Tomasza z Akwinu, ale też przez znaczną część konfratrów Piotra.

² Por. Petri Johannis Olivi, *Quaestiones in II librum Sententiarum*, t. 1, q. 1–48, ed. B. Jansen (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevii, t. 4), Quaracchi 1992, q. 14 (*An unitas addat aliquid ad ens et maxime, an aliquid accidentale; et gratia huius quaeratur idem de veritate et bonitate*), s. 256–259, 261–270.

³ Por. tamże, s. 259: *circa quaestionem istam sunt variae opiniones*.

⁴ Por. tamże, s. 259–260.

⁵ Por. tamże, s. 260.

⁶ Por. tamże.

tacy, którzy uważają, że jedność transcendentalna, konwertybilna z bytem, nie jest tożsama z jednością, która jest zasadą liczby (*unitas quae convertitur cum ente non sit idem cum ea quae est principium numeri*). Twierdzą bowiem, że przyczyną powstania liczby jest podział tego, co ciągle (*numerus enim dicunt causari a divisione continui*), i dlatego liczbę – jako pewien gatunek ilości (*prout est species quantitatis*) – wiążą wyłącznie z tym, co cielesne (*numerus [...] non ponunt nisi in corporali-bus*). W ich opinii ta jedność, która jest zasadą liczby, może być tylko przypadłością (*ponunt unitatem istam quae est principium numeri esse accidens*), natomiast jedność transcendentalna, konwertybilna z bytem, jest czymś zgoła innym i niczego do bytu nie dodaje (*aliam vero quae convertitur cum ente dicunt nihil addere ad ens*)⁷. Jednak za główną linię podziału w sporze dotyczącym relacji między jednością a bytem Piotr Olivi uznaje rozbieżność poglądów co do tego, czy jedno w ogóle dodaje coś rzeczowo do bytu, czy też dodaje coś jedynie pojęciowo (w szczególności: czy dodaje tylko pewne znaczenie, ugruntowane jednak w samej rzeczywistości)⁸.

Wobec tak daleko idących rozbieżności Piotr Olivi skłonny jest powstrzymać się od własnego sądu⁹, ostatecznie jednak i nie bez zastrzeżeń przychyli się do poglądu, że jedno dodaje coś rzeczowo do bytu (*si tamen aliquam haberem tenere, illam quae ponit quod aliquid addat tenerem*), a ponadto pojęcie jedności w rzeczywistości orzeka raczej coś pozytywnego, a nie jedynie negatywnego (*illud amplius credo esse verum quod ratio unius secundum rem dicat aliquid positivum quam quod tantummodo negativum*)¹⁰. Albowiem nawet wtedy, gdy to, co jest czymś jednym, opisujemy za pomocą jakichś negacji, to zamierzamy za ich pośrednictwem, nie wprost, wskazać na coś pozytywnego, co jedność faktycznie orzeka (*licet enim a nobis describantur per quasdam negationes, nihilominus tamen per illas intendimus circumloqui illud positivum quod realiter dicunt*)¹¹. Gdyby było inaczej, gdyby jedność miała jedynie znaczenie negatywne (*tantum rationem negativam*), to nie zawierałaby w sobie – stosownie do treści swej nazwy (*secundum rationem sui nominis*) – tak wielkiej doskonałości i wzniosłości, jaką orzeka (*tantam perfectionem et nobilitatem quam dicunt*). Największą bowiem doskonałością jest być czymś w pełni jednym i prostym (*maxima enim perfectio est esse complete unum et simplex*)¹². Wydaje się zatem, że broniąc pozytywnego sensu jedności Piotr Olivi zakłada i podtrzymuje zarazem pogląd charakterystyczny dla tradycji platońskiej – także w jej chrześcijańskiej, zwłaszcza augustyńskiej wersji, traktujący jedność jako doskonałość, czyli własność noszącą i nadającą wartość.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. tamże: *Summa igitur istarum diversitatum est quod quidam ponunt quod addat, quidam quod nihil nisi solam rationem, in re tamen fundatam seu realem*.

⁹ Por. tamże, s. 271: *quid autem hic sit veritatis, meliorum iudicio derelinquo*.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tamże. Ta największa doskonałość jedności może oznaczać zarówno w pełni urzeczywistnioną, doskonałą tożsamość (*perfectio identitatis*), jak i doskonałe wzajemne przylgnięcie do siebie elementów składowych (*perfecta adhaesio componentium ad se invicem*), czyli doskonałą spójność, albo bycie w pełni u siebie, w swoich własnych granicach (*indistans mansio in se ipso*), czyli samoobecność, bądź coś równoważnego (*aliquid aequivalens*).

Piotr Olivi sądzi, że takiego stanowiska nie podważa przypuszczenie, że skoro wielość orzeka się pozytywnie (*multitudo dicatur positive*), to o jedności – jako jej przeciwieństwie – z konieczności orzeka się wyłącznie prywatywnie, właśnie jako o braku tego, co mnogie (*unitas quae ei opponitur dicat privationem ipsius*)¹³. Zasadniczo bowiem w przypadku przeciwstawnych pojęć – zarówno tych, które tworzą opozycję przeciwieństwa (*in contrarie oppositis seu disparatis*), jak i tych, które tworzą opozycję relacji (*in relative oppositis*) – jeden z członów opozycji implikuje negację drugiego członu w odniesieniu do przedmiotu, o którym orzeka (*unumquodque oppositorum implicat negationem sui oppositi respectu subiecti quod denominat*). Poza tym każde z tych pojęć orzeka jednak coś pozytywnego. Tak też jest z pojęciem wielości i przeciwstawnym mu pojęciem jedności: w jednym sensie jedność przeciwstawia się wielości w ramach opozycji relacji (jedność jako zasada i miara liczby), w innym sensie przeciwstawia się jej w ramach opozycji przeciwieństwa¹⁴, ale w żadnym z tych przypadków nie sprowadza się do samej funkcji zaprzeczania, niezależnie od tego, czy rozumie się tę funkcję słabiej – jako prywację, czy mocniej – jako negację w sensie ścisłym.

Zastanawiając się nad funkcją jedności jako liczbowej miary, Piotr Olivi stawia pytanie, czym jest w każdym rodzaju to jedno i to samo minimum, które stanowi najmniejszą wspólną miarę dla wszystkich rzeczy przynależnych do tego rodzaju (*quid est in quolibet genere idem unum minimum quod est mensura omnium illius generis*), i czy w szczególności dla każdego rodzaju takim minimum i taką miarą jest właściwy temu rodzajowi najniższy gatunek (*species specialissima*)¹⁵. Idąc śladem Arystotelesa, należałoby uznać, że taką miarą nie może być sam byt jako pojęcie transcendentalne, ponadrodzajowe, gdyż wówczas we wszystkich rodzajach byłaby tylko jedna i ta sama ogólna miara (*in omnibus generibus esset una mensura*). Co więcej, miara powinna być czymś swoistym dla danego rodzaju (*unigena*): miarą wielkości winna być wielkość, miarą długości – długość, miarą głosu winien być głos, miarą ciężaru – ciężar etc.; im zaś miara byłaby ogólniejsza, tym mniej pewna (*quanto generalior, tanto minus certa*)¹⁶.

Taką miarą nie może być również żadne pojęcie rodzajowe – nie tylko rodzaj najwyższy (*genus generalissimum*), który byłby raczej jakimś maksimum dla wszystkich swych gatunków i indywiduów, nie zaś najmniejszą ich wspólną miarą, ale także rodzaje podrzędne (*genera subalterna*), bo i one – podzielne na swoje gatunki i nadrzędne względem rodzajów o jeszcze węższym zakresie – nie są tym czymś jednym i prostym, co byłoby najmniejszą miarą, zaś ich stopień ogólności (choć już nie maksymalny) wciąż musiałby z nich czynić miarę niepewną (*mensura incerta*)¹⁷. Wydaje się, że dla rodzaju taką miarą nie może być także indywiduum, bo w każdym

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. tamże: *sic autem est de multitudine et unitate ei opposita relative uno modo et alio modo disparate*.

¹⁵ Por. Petri Johannis Olivi, *Quodlibeta quinque*, ed. S. Defraia (Collectio Oliviana, t. 7), Grottaferata 2002, Quodlibet III, q. 5, s. 180–183.

¹⁶ Por. tamże, s. 180, 182.

¹⁷ Por. tamże.

gatunku i tym bardziej w każdym rodzaju poszczególnych jednostek jest wiele (*illa sunt plura*) i są do tego stopnia różnorodne, iż na pierwszy rzut oka nie ma między nimi żadnej współmierności. Żadna z nich nie mogłaby zatem stanowić jednej wspólnej miary dla pozostałych. W tej sytuacji wydaje się, że pozostaje tylko najniższy gatunek (*non restat nisi species specialissima*) – nie tak ogólny jak rodzaj, i nie tak partykularny i rozproszony jak indywidua – jako ewentualna jedna wspólna miara dla wszystkich rzeczy danego rodzaju¹⁸.

Nie jest to jednak ostateczne stanowisko Piotra Olivi, który przytomnie zauważa, iż wątpliwy jest status najniższego gatunku jako jednej wspólnej miary już choćby z tej racji, że w każdym rodzaju jest wiele takich najniższych gatunków (*in uno genere sunt plures species specialissimae*), a poszukiwana jest właśnie numerycznie jedna tylko miara (*de ratione mensurae est quod non sit nisi una*)¹⁹. Wobec tego Piotr Olivi sprawdza rozwiązanie zaproponowane przez Arystotelesa²⁰, który uznaje, że miarą w najwłaściwszym sensie jest jedność rozumiana jako zasada ilości wyodrębnionej (*ratio mensurae est proprie in uno quod est principium quantitatis discretae*)²¹. Wtórnie może być ona miarą w odniesieniu do pozostałych bytów określonych ilościowo (*post hoc est in ceteris quantitativibus*), a w dalszej kolejności – i na tej właśnie podstawie – może być miarą w odniesieniu do innych rzeczy (*ex hac [...] est in aliis rebus*). Takie rozwiązanie wynika ze znaczenia nadanego pojęciu miary: miarą jest to, za pomocą czego poznajemy ilość (*mensura est illud per quod cognoscitur quantitas*)²². Ilość zaś poznaje się albo dzięki jedności ujętej za jednym razem (*per unum semel sumptum*), albo dzięki powtarzającej się jedności (*per unum replicatum*), albo dzięki którejś z liczb, przy czym jej wartość obliczeniową znów poznaje się dzięki jedności (*per aliquem numerorum, cuius iterum quantitas cognoscitur per unum*)²³. W interpretacji Piotra Olivi, arystotelesowskie rozwiązanie wskazywałoby na to, że w odniesieniu do wszystkich rzeczy prawdziwej miary szuka się w tym, co ostatecznie niepodzielne (*in omnibus rebus queritur pro mensura aliquod indivisibile*), w czym nie ma ani żadnego braku czy niedostatku, ani żadnego namiaru (*illud in quo non est diminutio, idest carentia alicuius rei sibi debite, neque additio alicuius superflui, illud est mensura vera*)²⁴.

Dla franciszkańskiego myśliciela Arystoteles nie jest jednak największym autorytetem, a jego stanowisko ani nie jest czymś nadzwyczajnym, ani nie ma pierwszorzędного znaczenia dla właściwego rozwiązania problemu jednej wspólnej miary²⁵. Bardziej inspirujący wydaje się w tym wypadku wywód św. Augustyna, sformułowany

¹⁸ Por. tamże, s. 181.

¹⁹ Por. tamże, contra.

²⁰ To rozwiązanie to nic innego jak Arystotelesowska analiza sensu jedności z X księgi *Metafizyki*. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, X, 1 (1052 b 20–1053 b 8).

²¹ Por. tamże.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Wystarczy zwrócić uwagę na frazeologię Piotra Olivi, by dostrzec, jak wielki dystans zachowuje względem Stagiryty, którego z pewnością nie ceni tak bardzo jak na przykład św. Augustyna. Ten ostatni zwięźle i jaśniej (*in brevioribus et clarioribus verbis*) przedstawił to, co Arystoteles – „ten wcześniej

w tekœcie *O wierze prawdziwej (De vera religione)*²⁶. Piotr Olivi wyprowadza z niego wniosek, i¿ wszelkie pojęcie o treœci niepełnej, niedoskonale wyrażające istotę danego rodzaju, może być oceniane jedynie przez porównanie do pojęcia o treœci pełnej, doskonale wyrażającej istotę tegoż rodzaju (*omnis ratio imperfecta non potest diiudicari nisi ex comparatione ad rationem perfectam illius generis*)²⁷. Tylko to, co doskonale w danym rodzaju bądź w danym pojęciu, może być miarą dla wszystkich bytów niedoskonale partycypujących w treœci tego pojęcia czy rodzaju (*secundum hoc ergo perfectum in unoquoque genere seu in unaquaque ratione est mensura omnium imperfecta participantium rationem illam*)²⁸. Innymi słowy, dla wszystkich bytów mających jedno znaczenie, to jest podpadających pod jedno pojęcie, miarą jest to, co najdoskonalej spełnia to znaczenie (*in omnibus habentibus unam rationem illud est mensura quod perfectissime habet illam*)²⁹. Konieczną współmierność w stopniu wystarczającym zapewnia jedność analogicznego znaczenia w tym, co jest miarą i w tym, co przez nią mierzone (*in hac ratione commensurandi sufficit unitas rationis analogice in mensura et mensurato*).

Miara zatem jest czymś jednym, ale wedle Piotra Olivi nie musi to być jednostka jako zasada liczby, jednostka rozumiana wyłącznie ilościowo. Nie musi to również być jakieś minimum, miara najmniejsza, rozumiana czy to jako najmniejsza możliwa, „punktowa” wielkość, czy jako coś najmniej rozwiniętego, najmniej dopełnionego (*non etiam oportet mensuram esse minimam perfectione aut virtuali magnitudine*). Ostatecznie bowiem jedno najdoskonalsze indywiduum w danym gatunku jest miarą dla innych indywiduów tego gatunku (*unum individuum perfectissimum in sua specie est mensura aliorum*), i samo jedno znaczenie gatunku, ujęte w sposób najdoskonalszy, jest miarą dla wszystkich w nim uczestniczących bytów (*ipsa ratio speciei, in sua summa perfectione sumpta, est mensura omnium participantium illam*)³⁰. Podobnie jedno znaczenie rodzaju, byle ujęte w swojej pełni i doskonałości, jest miarą dla wszystkich bytów w nim partycypujących (*ratio generis, in sua perfectione sumpta, est mensura omnium participantium illam*)³¹.

Dla Piotra Olivi miara jest zatem równoważnikiem doskonałego wzorca, jest modelem, idealnym punktem odniesienia – jednostkowym, gatunkowym bądź rodzajowym – nie zaś jakimś minimum, liczbą najmniejszą, minimalnym wspólnym mianownikiem. Jest pełnym znaczeniem i pełnym bytowym rozwinięciem, nie zaś

wspomniany człowiek” (*predictus homo*) – wyłożył w rozwlekłej i niezbyt jasnej wypowiedzi (*multo et confuso sermone*) – por. tamże, s. 182.

²⁶ Por. Augustyn, św., *De vera religione*, I, 30, 55 (PL 34, 146).

²⁷ Por. Petri Johannis Olivi, *Quodlibeta quinque*, dz. cyt., Quodlibet III, q. 5, s. 182.

²⁸ Wspomniana zasada może stosować się do pojęć rodzajowych, do których z trudem odnieść można rozwiązanie Arystotelesowskie (miarą w najwłaściwszym sensie jest jedno jako zasada liczby czy też ilości wyodrębnionej). Piotr Olivi powiada, na przykład, że w powyższym sensie doskonale życie Chrystusa jest miarą doskonałości życia świętych: *sic et perfectissima vita Christi est mensura perfectionis vitae sanctorum* – por. tamże.

²⁹ Por. tamże. I tym razem można tu dostrzec odzwierciedlenie platońskiej koncepcji – zapewne zapośredniczonej przez dzieła chętnie do niej się odwołującego św. Augustyna – zakładającej idealne wzorce (*paradeigmata*), wedle których ocenia się ich naśladownictwa.

³⁰ Por. tamże, s. 183.

³¹ Por. tamże.

znaczeniem zredukowanym i bytowym „zwinięciem” (na przykład do postaci załączkowej). Kluczowym terminem wydaje się tu „doskonałość” – dokonanie, całkowite spełnienie. Oczywiście, by to „doskonałe” mogło być miarą, spełnione muszą być dwa warunki, oba związane z pojęciem jedności: po pierwsze, trzeba wskazać to jedno doskonałe, tę „jednostkę” (niekoniecznie ilościową jednostkę obliczeniową), która dla danej dziedziny ma być miarą; po drugie, między tak określoną miarą, a tym, co nią – w szerokim sensie – mierzone, musi zachodzić elementarna współmierność, choćby tak słaba, jak ta gwarantowana przez jedność analogii. Doskonałość jednostki jako miary i jej analogiczność w ramach mierzonej dziedziny to dwa warunki konieczne i wystarczające „mierzenia”. To również dwa różne imiona, dwa różne sensy jedności. Można się jednak zastanawiać – i to nie tylko w ramach oryginalnej koncepcji Piotra Olivi – czy istnieje przejście od tej mocnej, wartości czy też doskonałości czyniącej jedności do jedności słabego, relatywnego, porównawczego podobieństwa, i czy prawomocne jest posługiwanie się tak „pojemnym” znaczeniem jedności. Transcendentalny sens jedności w myśli XIII wieku może pomóc w rozwiązywaniu wielu takich dylematów, choć – jak się przekonaliśmy – równie wiele ich generuje.

ZAKOŃCZENIE

Dobiegła końca wędrówka po mało uczęszczanych szlakach wyznaczonych przez XIII-wieczną refleksję na temat różnych znaczeń jedności. Uważna analiza bogatego materiału źródłowego pozwoliła dostrzec zarówno elementy ciągłości i powtarzalności w stawianiu problemu transcendentального sensu jedności, jak i próby przełamania pewnych stereotypowych sposobów podejścia do tej kwestii. Tak można potraktować, jak miemam, próby poszukiwania jakiegoś pozytywnego sensu jedności, przesłoniętego przez utartą negatywną formułę, każącą widzieć w niej tylko niepodzielnie bytu. Zresztą i sama ta formuła doczekała się interpretacji, które kwestionowały czysto prywatywne jej rozumienie, zwłaszcza ze względu na związanie jedności z doskonałością i doskonaleniem. Podobnie, przedstawiona w pracy dialektyka jedności i wielości zyskuje u niektórych XIII-wiecznych autorów subtelną interpretację, odróżniającą, na przykład, wielość wewnętrzną od zewnętrznej, i stosownie do typu wielości inaczej rozstrzygającą kwestię pierwotności bądź pochodności tych pojęć i ich wzajemne warunkowanie.

Oprócz wątków przewodnich, sygnalizowanych we wstępie i stanowiących ośrodkowe zagadnienia poszczególnych rozdziałów, można w pracy wskazać całkiem sporo wątków pobocznych, zasługujących, być może, na odrębne i bardziej szczegółowe rozważenie. Wymieńmy dla przykładu takie kwestie, jak jedność zabsolutyzowana a jedność relatywna, dopuszczająca jakąś postać złożoności bytowej; jedność jako całość w systemach holistycznych i jedność jako odrębność (jednostkowość) w systemach pluralistycznych; jedność jako miara określająca doskonałość rzeczy w danym rodzaju a jedność jako jednostka obliczeniowa o wyłącznie ilościowym charakterze itp. Jednak szczególnie obiecujące jako dziedziny przyszłej eksploracji wydają mi się wielkie, pryncypialne spory w myśli średniowiecznej, osobliwie XIII- i XIV-wiecznej, w których pytanie o sens jedności odgrywa kluczową rolę. W swojej rozprawie tylko ubocznie napomykałem o sporze wokół tak zwanego monopsychizmu, czyli tezy o jedyności i powszechności (na poziomie gatunku, nie indywiduum) intelektu możliwościowego, której przeciwstawiała się teza o jednostkowości, numerycznym zwielokrotnieniu tegoż intelektu stosownie do numerycznej jednostkowości poszczególnych ludzi. Sam zresztą problem jednostkowienia, choć wcale nie marginalnie w pracy obecny, zasługiwałby na bardziej szczegółowe i wszechstronne opracowanie i osobną, monograficzną rozprawę. Tak samo, w moim przekonaniu, należałoby potraktować spór o jedność bądź wielość form substancjalnych w jednym bycie, osobliwie w człowieku. Ten ważny dla średniowiecznej antropologii spór, w który zresztą jawnie zaangażowane jest myślenie o jedności jako wartości czy też doskonałości,

w mojej rozprawie jest praktycznie nieobecny, natomiast może i powinien być bodźcem do podjęcia intensywnej i wnikliwej kwerendy w przyszłości.

Decydując się na wybór konkretnego – jednego! – stulecia jako obszaru badań relacjonowanych w tej rozprawie, musiałem dokonać świadomego samoograniczenia i zrezygnować z analizowania interesujących koncepcji powstałych w następnych wiekach. Dlatego wielkimi nieobecnymi w tej pracy są tak inspirujący do myślenia o jedności autorzy, jak Duns Szkot, Mistrz Eckhart, a w XV już stuleciu – Mikołaj z Kuzy i Giovanni Pico della Mirandola. Ich tropem na pewno pójdzie ktoś inny, choć piszący te słowa wcale nie zamierza się definitywnie żegnać z projektem badania problematyki transcendentalnej jedności. W tym jednak miejscu i w tym czasie zamyka się pewien etap intelektualnej wędrówki.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe z XIII wieku

- Albert Wielki, św. *Commentarii in I librum Sententiarum* [w:] tenże, *Opera omnia* (ed. Borgnet), t. 25 (dist. 1–25), 26 (dist. 26–48), Paris 1893.
- Albert Wielki, św., *De bono* [w:] tenże, *Opera omnia* (editio Coloniensis), t. 28, Aschendorff, Münster 1951.
- Albert Wielki, św., *De quindecim problematibus* [w:] tenże, *Opera omnia* (editio Coloniensis), t. 17, 1, Aschendorff, Münster 1972.
Polski przekład: *O piętnastu problemach teologiczno-filozoficznych*, tłum. A. Roslan, Kraków 2009.
- Albert Wielki, św., *Metaphysica* [w:] tenże, *Opera omnia* (editio Coloniensis), t. 16, 1 (libri quinque priores), 16, 2 (libri VI–XIII), Aschendorff, Münster 1960, 1964.
- Albert Wielki, św., *Summa theologiae sive de mirabili scientia dei* [w:] tenże, *Opera omnia* (editio Coloniensis), t. 34, 1, Aschendorff, Münster 1978.
- Albert Wielki, św., *Super Dionysium De divinis nominibus* [w:] tenże, *Opera omnia* (editio Coloniensis), t. 37, 1, Aschendorff, Münster 1972.
- Bonawentura, św., *Breviloquium* [w:] tenże, *Tria opuscula Seraphici Doctoris s. Bonaventurae* (editio secunda), Quaracchi 1896.
- Bonawentura, św. *Collationes in Hexaëmeron seu illuminationes Ecclesiae* (wraz z polskim przekładem: *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*), editio synoptica cum translatione polona, tłum. A. Horowski, Kraków 2008.
- Bonawentura, św., *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*:
A. *In I librum Sententiarum* [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 1 (distributio II), Quaracchi 1883.
B. *In IV librum Sententiarum* [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 4, Quaracchi 1889.
- Bonawentura, św., *De mysterio Trinitatis* [w:] tenże, *Quaestiones disputatae*, *Opera omnia*, t. 5, Quaracchi 1891.
- Bonawentura, św., *Itinerarium mentis in Deum* [w:] tenże, *Tria opuscula Seraphici Doctoris s. Bonaventurae* (editio secunda), Quaracchi 1896.
Polski przekład: *Droga duszy do Boga*, tłum. C. Napiórkowski, Poznań 2001.
- Bonawentura, św., *Sermo de Trinitate* [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 9, Quaracchi 1901.
- De natura generis* [w:] Tomasz z Akwinu, *Opuscula philosophica*, ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini 1954.
- Filip Kanclerz, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, Bern 1985.
- Gotfryd z Fontaines, *Quaestiones quodlibetales: Sextum Quodlibetum, Septimum Quodlibetum* [w:] tenże, *Les Quodlibets* 5, 6, 7 (*Les philosophes belges. Textes et Etudes*, t. 3), ed. M. de Wulf, J. Hoffmans, Louvain 1914.

- Henryk z Gandawy, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, articuli 41–46, ed. L. Hödl [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 29, Leuven 1998.
- Henryk z Gandawy, *Quaestiones quodlibetales*:
- A. *Quodlibet I*, ed. R. Macken [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 5, Leuven 1979.
- B. *Quodlibet VII*, ed. G.A. Wilson [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 11, Leuven 1991.
- Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie (Theoremata de esse et essentia)*, tłum. J. Surzyn, Kęty 2005.
- Piotr Olivi, *Quaestiones in II librum Sententiarum*, t. 1, q. 1–48, ed. B. Jansen, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevii, t. 4, Quaracchi 1992.
- Piotr Olivi, *Quodlibeta quinque*, ed. S. Defraia, Collectio Oliviana, t. 7, Grottaferrata 2002.
- Siger z Brabantu, *Quaestiones in Metaphysicam* [w:] Siger de Brabant, *Questions sur la Métaphysique (Philosophes médiévaux, t. 1)*, ed. C.A. Graiff, Louvain 1948.
- Siger z Brabantu, *Quaestiones super libros Physicorum* [w:] Siger de Brabant, *Questions sur la Physique d'Aristote (Les philosophes belges. Textes et Etudes, t. 15)*, ed. P. Delhaye, Louvain 1941.
- Summa fratris Alexandri (Summa theologica)*, ed. P.B. Klumper, Quaracchi 1924.
- Tomasz z Akwinu, św., *De regno (De regimine principum ad regem Cypri)* [w:] tenże, *Opuscula philosophica* (ed. R. Spiazzi), Marietti, Taurini 1954.
- Polski przekład: *O królowaniu – królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006.
- Przekład alternatywny: *O władzy*, tłum. J. Salij [w:] Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984.
- Tomasz z Akwinu, św., *De spiritualibus creaturis* [w:] tenże, *Quaestiones disputatae*, t. 2: *De Potentia*, Marietti, Taurini–Romae 1965.
- Tomasz z Akwinu, św., *De unitate intellectus contra averroistas* [w:] Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia* (editio Leonina), t. 43, Roma 1976.
- Polski przekład: *O jedności intelektu przeciw awerroistom*, tłum. M. Olszewski [w:] Siger z Brabancji, Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu* (seria dwujęzyczna Ad Fontes, 9), Kęty 2008.
- Tomasz z Akwinu, św., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.R. Cathala, R. Spiazzi, Marietti, Taurini 1950.
- Tomasz z Akwinu, św., *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini, Marietti, Taurini 1950.
- Tomasz z Akwinu, św., *In librum de Causis expositio*, ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini, Marietti, Taurini 1955.
- Polski przekład: *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tłum. A. Rosłan, Warszawa 2010.
- Tomasz z Akwinu, św., *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, ed. M. Maggiolo, Marietti, Taurini 1954.
- Tomasz z Akwinu, św., *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Marietti, Taurini–Romae 1961.
- Polski przekład: *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1–2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003–2007.
- Tomasz z Akwinu, św., *Quaestiones disputatae de Potentia*, ed. P.M. Pession [w:] *Quaestiones disputatae*, t. 2, Marietti, Taurini–Romae 1965.
- Polski przekład: *O mocy Boga*, t. 1–4, tłum. M. Bieniak-Nowak i inni, Kęty–Warszawa 2008–2010.
- Tomasz z Akwinu, św., *Quaestiones disputatae*, t. 1 (*De Veritate*), ed. R. Spiazzi, Marietti, Taurini 1953.

- Polski przekład: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1–2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu, św., *Scriptum super libros Sententiarum*, t. 1–2, ed. P. Mandonnet, Paris 1929.
- Tomasz z Akwinu, św., *Summa theologiae, Prima pars* (Biblioteca de Autores Cristianos), Matriti 1978.
- Wydanie alternatywne: *Summa theologiae (cum textu ex recensione Leonina), Pars prima*, ed. P. Caramello, Marietti, Taurini 1952.
- Polski przekład: *Traktat o Bogu: summa teologii. Kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.

Inne teksty źródłowe

- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, t. 1–2, Lublin 1996.
- Augustyn, św., *O porządku (De ordine)*, tłum. J. Modrzejewski [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1953.
- Augustyn, św., *O Trójcy Świętej (De Trinitate)*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
- Augustyn, św., *O wierze prawdziwej (De vera religione)*, tłum. J. Ptaszyński [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1954.
- Augustyn, św., *O wolnej woli (De libero arbitrio)*, tłum. A. Trombala [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953.
- Awicenna, *Metaphysica* [w:] *Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina, I–IV*, ed. S. Van Riet, Louvain, Leiden 1977.
- Bernard z Clairvaux, *De consideratione*, PL 182; polski przekład: *O rozważaniu* [w:] tenże, *Pisma*, t. 4, Kraków 1992.
- Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia (De consolatione philosophiae)*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962.
- Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi (Contra Eutychen et Nestorium; De duabus naturis Christi)*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska [w:] tenże, *Traktaty teologiczne* (seria dwujęzyczna Ad Fontes, 3), Kęty 2007.
- Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami (Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii; De Trinitate)*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska [w:] tenże, *Traktaty teologiczne*, Kęty 2007.
- Gundisalvi Dominik, *De unitate*, ed. P. Correns [w:] *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, Bd 1, Hf 1, Münster 1891.
- Księga o przyczynach (*Liber de causis*), tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz [w:] M. Gogacz, *Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, Warszawa 1970.
- Majmonides Mojżesz, *Przewodnik błędzących (More hanewuchim)*, cz. I, tłum. H. Halkowski i inni, Stowarzyszenie Pardes, Kraków 2008.
- Makrobiusz, *In Somnium Scipionis* [w:] *Macrobie: Commentaire au Songe de Scipion*, ed. M. Armisen-Marchetti, t. 1, Paris 2001.
- Metafizyczne ujęcie jedności. Platon, Tomasz z Akwinu, Giovanni Pico della Mirandola, Arystoteles (*Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 6/1), Warszawa 1985.

- Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995.
 Platon, *Fileb*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.
 Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990.
 Platon, *Parmenides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1961.
 Platon, *Sofista*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.
 Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
 Plotyn, *Enneady IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001.
 Plotyn, *Enneady VI*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2003.
 Proklos, *Elementy teologii (Stoicheiosis theologike)*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002.
 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie (De divinis nominibus)*, tłum. M. Dzielska [w:] tenże, *Pisma teologiczne*, Kraków 1997.

Literatura pomocnicza

- Aertsen Jan, *Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden. Albert der Große und die Lehre von den Transzendentalien* [w:] *Albertus Magnus. Zum Gedanken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin 2001.
 Aertsen Jan, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: the Case of Thomas Aquinas*, Leiden, New York, Köln 1996.
 Aertsen Jan, Speer Andreas, *Die Philosophie Bonaventuras und die Transzendentalienlehre*, „Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales” 64 (1997).
 Bertolacci Amos, *The Reception of Avicenna's Philosophia Prima' in Albert the Great's Commentary on the Metaphysics. The Case of the Doctrine of Unity* [w:] *Albertus Magnus. Zum Gedanken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin 2001.
 Blandiz Seweryn, *Henologia, meontologia, dialektyka*, Warszawa 1992.
 Courtès P.C., *L'un selon saint Thomas*, „Revue Thomiste”, 68 (1968).
 Dudak Roman, *Poglądy filozoficzne Henryka z Gandawy*, „Studia Mediewistyczne”, 21, 1 (1981).
 Elders Leo, *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*, Assen 1961.
 Elders Leo, *The Metaphysics of Being in Thomas Aquinas. A Historical Perspective*, Leiden 1992.
 Gilson Etienne, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963.
 Kołodziejczyk Sebastian, *Granice pojęciowe metafizyki*, Wrocław 2006.
 Kowalczyk Stanisław, *Próba opisu jedności transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962).
 Krapiec Mieczysław Albert, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984.
 Libera de, Alain, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990.
 Libera de, Alain, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris 2005.
 Majdański Stanisław, *O naturze logicznej transcendentaliów*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962).
 Mandonnet Pierre, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII-ème siècle. Étude critique*, Louvain 1911.
 Maryniarczyk Andrzej, *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, „Roczniki Filozoficzne” 39–40 (1991–1992), z. 1.

- Owens Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto 1978.
- Pacewicz Artur, *Między Dobrem a Jednością. Związek Dobra i Jedna w filozofii Platona, Starej Akademii i Arystotelesa*, Wrocław 2004.
- Paulus Jean, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, (*Etudes de philosophie médiévale*, 25), Paris 1938.
- Paulus Jean, *Henri de Gand et l'argument ontologique*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge”, 10/11 (1935/1936).
- Pouillon Henri, *Le premier traité des propriétés transcendentes. La «Summa de bono» du Chancelier Philippe*, „Revue néoscholastique de philosophie” 42 (1939).
- Putallaz François X., Imbach Ruedi, *Profession: philosophe. Siger de Brabant*, Paris 1997.
- Stróżewski Władysław, *Ontologia*, Kraków 2004.
- Stróżewski Władysław, *Transcendentalia i wartości* [w:] tenże, *Istnienie i wartość*, Kraków 1982.
- Świeżawski Stefan, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999 (wyd. 3).
- Van Steenberghen Fernand, *Maître Siger de Brabant (Philosophes médiévaux, 21)*, Louvain, Paris 1977.
- Widomski Jacek, *Ontologia liczby. Wybrane zagadnienia z ontologii liczby w starożytności i średniowieczu*, Kraków 1996.
- Widomski Jacek, *Przedmiot metafizyki u Jana Duns Szkota. Próba rozgraniczenia zagadnień ontologicznych i metafizycznych w obrębie jego filozofii*, „Studia Mediewistyczne”, 19, 2 (1978).
- Wippel John F., *The Latin Avicenna as a Source of Thomas Aquinas's Metaphysics*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 37 (1990).
- Wippel John F., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines*, Washington 1981.
- Wippel John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington 2000.
- Wippel John F., *Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One. A Dialectic between Being and Nonbeing*, „The Review of Metaphysics” 30 (1985).
- Woleński Jan, *Dwie koncepcje transcendentaliów* [w:] tenże, *W stronę logiki*, Kraków 1996.
- Wolter A.B., *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, New York 1946.

INDEKS OSOBOWY

- Albert Wielki 5, 7, 9, 24, 25, 35, **51–64**, 65, 80, 141, 144
Aleksander z Hales 45
Al-Farabi 55
Al-Ghazali (Algazel) 55, 56
Arystoteles 5, 9, 10, 12, **15–17**, 25, 27, 36, 38, 44, 46, 47, 51, 52, 53, 57, 62, 67, 69, 70, 71, 72, 74, 78, 81, 84, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 100, 101, 105, 106, 108, 116, 123, 135, 136, 137, 143, 144, 145
Augustyn 5, 10, **27–29**, 35, 49, 123, 124, 134, 136, 137, 143
Awerroes 35, 56, 69, 73, 75, 101
Awicebron (Ibn Gabirol) 32
Awicenna 5, 10, **35–37**, 38, 44, 46, 47, 55, 60, 62, 69, 71, 72, 73, 75, 84, 89, 97, 109, 117, 133, 143

Bernard z Clairvaux 46, 47, 56, 143
Boecjusz 5, 10, **30–31**, 32, 43, 96, 97, 98, 117, 143
Bonawentura 6, 7, 10, 65, 80, **123–131**, 141, 144

Cyceron Marek Tulliusz 18

Dominik Gundisalvi 5, **32–34**, 143
Duns Szkot 9, 35, 140, 145

Filip Kanclerz 5, **41–44**, 65, 125, 141, 145

Gerard z Cremony 25
Gotfryd z Fontaines 6, 7, **111–121**, 141, 145

Henryk z Gandawy 5, 7, **95–103**, 142, 144, 145
Hilary z Poitiers 124

Ibn Daud (Avendauth) 25
Idzi Rzymianin 5, 7, 73, **105–109**, 142

Jan Hiszpan 32
Jan z Damaszku 117
Jan z La Rochelle 45

Makrobiusz 18, 19, 143
Mikołaj z Kuzy 140
Mistrz Eckhart 140
Mojżesz Majmonides 5, **38–39**, 143

Parmenides 11, 13, 42, 71
Pico della Mirandola, Giovanni 140, 144
Piotr Lombard 69, 125, 126, 127, 133
Piotr Olivi 6, 7, 10, **133–138**, 142
Pitagoras 11, 12, 18
Platon 5, 10, **12–15**, 17, 18, 19, 29, 67, 70, 71, 87, 134, 137, 144, 145
Plotyn 5, 14, 18, **19–21**, 24, 144
Porfiriusz 19
Proklos 5, 14, 18, **22–23**, 24, 25, 54, 69, 105, 144
Pseudo-Dionizy Areopagita 5, 17, **23–24**, 46, 53, 59, 61, 69, 105, 144

Siger z Brabantu 5, 7, 9, 73, 74, **81–93**, 142, 144, 145
Sokrates 13

Tomasz z Akwinu 5, 9, 10, 24, 25, 26, 35, 37, 38, 42, 43, 60, **65–80**, 83, 105, 109, 111, 133, 141, 142, 143, 144, 145
Tomasz z Sutton 67

Zenon z Elei 13

INDEKS RZECZOWY

- całość (*totum, totalitas, universum*) 13, 14, 16, 20, 22, 24, 27, 28, 37, 46, 48, 52, 53, 54, 58, 77, 86, 88, 93, 96, 102, 130, 136
- ciągłość, to, co ciągłe (*continuum, continuitas, continuatio*) 15, 16, 20, 33, 34, 36, 38, 48, 51, 52, 53, 56, 74, 76, 77, 87, 88, 90, 91, 93, 97, 98, 101, 102, 103, 114, 115, 116, 120, 121, 134
- dodawać coś do bytu (*addere aliquid supra ens*) 5, 10, 38, 42, 43, 48, 49, 50, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 75, 77, 79, 81, 82, 83, 89, 103, 109, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 125, 129, 133, 134
- dodawania czegoś do bytu trzy sensy 68
- dodawanie realne (rzeczowe) 5, 65, 68, 133, 134
- dodawanie pojęciowe 5, 65, 68, 133, 134
- doskonałość, doskonalenie, czynnik doskonalący (*perfectio, perfectivum*) 5, 10, 12, 14, 15, 18, 23, 27, 29, 30, 41, 68, 69, 78, 79, 80, 97, 123, 124, 127, 129, 134, 137, 138, 139
- forma (*forma, species*) 5, 10, 12, 13, 15, 16, 24, 29, 31, 32, 33, 38, 39, 43, 46, 48, 52, 53, 54, 55, 56, 57–64, 66, 67, 68, 69, 74, 77, 78, 79, 86, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 101–103, 105, 106–109, 111, 112, 113, 116, 118–121, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 139
- forma rodzajowa (*forma generalis*) 46
- forma gatunkowa (*forma specialis*) 46
- forma jednostkowa (*forma singularis*) 46
- forma immanentna (*forma intrinseca*) 55, 61
- forma zewnętrzna wzorcza (*forma extrinseca exemplaris*) 61
- forma określająca (*forma designans*) 57
- forma określona (*forma designata*) 57
- forma substancjalna 66, 95, 103, 109, 113, 116, 118, 119, 121, 139
- forma przypadłościowa 109, 119
- formy dwa akty: nadawanie istnienia (*dare esse*) i urzeczywistnianie potencjalności materii (*terminare materiam*) 60–63
- jednostka (*individuum, singulare, unitas*) 6, 12, 16, 17, 22, 30, 34, 37, 46, 52, 53, 55, 57, 59, 64, 70, 73, 74, 75, 77, 84, 88, 90, 91, 97, 100, 101, 102, 111, 112, 113, 116–120, 130, 131, 136, 137
- jednostkowienie (*individuatio*) 6, 9, 74, 100, 111, 112, 115–121, 139
- jedność (*unum, unitas*):
- transcendentalna 5, 6, 10, 12, 14, 16, 23, 29, 33, 41, 57, 60, 65, 68, 71–73, 76–78, 105, 112, 113, 123, 126, 134, 144
- kategorialna 9, 17, 70–73, 83, 109, 128
- matematyczna 9, 30, 60, 73, 74, 76, 77
- substancjalna (*unitas substantialis, unum essentiale*) 15, 36, 47, 51, 52, 70, 87, 93, 95, 96, 109, 115
- przypadłościowa (*unitas accidentalis*) 36, 52, 90, 109, 115
- osobowa (*unitas personalis*) 47, 95, 96
- konwertybilność, konwersja 8, 30, 59, 60, 64, 67, 69, 71, 72, 75, 76, 77, 81, 82, 83, 86, 89, 108, 112, 113, 114, 115, 116, 134
- liczba, policzalność, wymiar liczbowy (*numerus, connumerabilitas*) 5, 9, 14, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 30, 35, 36, 37, 48, 58, 60, 63, 64, 72–78, 81–91, 96–103, 112–117, 119, 120, 125, 126, 129, 130, 134, 135, 136, 137, 145
- liczba substancjalna (*numerus substantialis*) 112, 116, 120
- liczba przypadłościowa (*numerus accidentalis*) 120
- liczenie 16, 17, 19, 30, 34, 48, 60, 72, 73, 74, 81, 89, 97, 98, 129, 130

- miara** (*mensura, mensuratio*) 6, 9, 11, 14, 16, 17, 21, 35, 59, 72–79, 81–85, 88, 89, 97, 102, 126, 129, 133, 135–138, 139
- negacja** (*negatio, abnegatio*), negatywne znaczenie, negatywna charakterystyka 5, 10, 18, 22, 42, 43, 49, 60, 62, 63, 66–68, 73, 75–79, 81, 83, 86, 88, 89, 95, 100, 101, 108, 111, 112, 125, 128, 133, 134, 135
- nieciągłość, wielkość nieciągła** (*disgregatio, interruptio, discreta quantitas*) 34, 77, 118
- niepodzielenie, niepodzielność** (*indivisio, indivisibilitas*), byt niepodzielony (*ens indivisum*) 9, 10, 12, 13, 15–17, 19, 25, 37, 39, 42, 44, 48, 49, 50, 52, 53, 57, 58, 60–64, 66, 67, 73, 75–78, 81, 82, 83, 85, 87–95, 100, 103, 108, 111–116, 119, 120, 125, 126, 128–130, 136, 139
- niezróżnicowanie** (*indiscretio, indifferentia*) 12, 15–17, 91, 93, 95, 96, 107, 108
- podział, podzielenie** (*divisio*), podzielność (*divisibilitas*) 9, 10, 13, 15, 17, 19, 22, 25–28, 35, 38, 39, 42, 48, 49, 51, 55, 58, 59, 61, 67, 68, 73–78, 83, 84, 87, 89–92, 97–101, 103, 108, 112, 114, 115, 116, 118, 120, 125, 128, 129, 134, 135
- przyczyna** (*causa*), przyczynowość (*causalitas*) 5, 19, 24–26, 29, 36, 39, 43–46, 49, 58, 61, 64, 71, 74, 79, 106, 116–120, 124–127, 134, 139
- równozakresowość** 8, 9, 14, 22, 35, 36, 37, 60, 67, 69, 70, 72, 75, 81, 82, 83, 89, 108, 113
- różnica, zróżnicowanie, odróżnienie** (*differentia, diversitas, distinctio*) 8, 12, 13, 15, 16, 17, 27, 29, 30, 32, 36, 42, 43, 46, 47, 50, 51, 56, 57, 58, 59, 61, 67, 68, 71–73, 75–77, 87, 89, 90, 92, 98, 99, 101, 103, 105, 107, 108, 112–121, 125, 127, 129
- transcendentalia, transcendentalność, pojęcie transcendentalne, sens transcendentalny** 5, 6, 7–10, 13, 14, 16, 17, 22, 23, 29, 30, 32, 35–37, 41–43, 45, 48, 49, 57–62, 65–78, 82, 83, 86, 105, 112, 113, 115, 116, 123–126, 129, 134, 135, 138–140, 144, 145
- wielość** (*multum, multitudo, multiplicitas*) 5, 9, 11–18, 20, 22, 24, 30, 32, 34, 35, 38, 39, 46, 53–56, 58, 59, 61, 64, 69, 73–79, 81, 83–87, 92, 95–101, 105–107, 113–115, 120, 127–130, 135, 139

REDAKTOR PROWADZĄCY

Anna Poinc-Chrabąszcz

ADIUSTACJA JĘZYKOWO-STYLISTYCZNA

Robert Mitoraj

SKŁAD I ŁAMANIE

Wojciech Wojewoda

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83